

LA
DOCTRINE CLASSIQUE
DE LA
MÉDECINE INDIENNE

CET OUVRAGE
PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS DU CENTRE NATIONAL
DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

EST EN VENTE

AU SERVICE D'ÉDITION ET DE VENTE
DES PUBLICATIONS OFFICIELLES
39, RUE DE LA CONVENTION PARIS (27^e)

À LA LIBRAIRIE ORIENTALISTE
PAUL GEUTHNER
12, RUE VAVIN PARIS (11^e)

LA
DOCTRINE CLASSIQUE
DE LA
MÉDECINE INDIENNE

SES ORIGINES
ET SES PARALLÈLES GRECS

par
JEAN FILLIOZAT

PARIS
IMPRIMERIE NATIONALE

1949

INTRODUCTION

L'histoire de la science indienne n'est ordinairement considérée comme importante ni par l'indianiste ni par l'historien des sciences. Pour le premier, elle est accessoire, car l'Inde a été grande par ses philosophies bien plus que par son savoir. Pour le second, elle est aberrante, car elle ne se place pas sur la ligne continue d'évolution scientifique qui, partant de la science grecque, va jusqu'à la science moderne. Pour l'un et pour l'autre, elle est suspecte de manquer d'originalité, d'être fondée sur des emprunts à la science hellénique d'abord, à celle du monde arabe plus tard, à celle de la Chine même, pour certaines de ses parties. Mais c'est un fait qu'elle a été étudiée avec une prodigieuse activité dans l'Inde, où elle a produit non pas une mais plusieurs littératures immenses, et aussi à travers toute l'Asie et l'Insulinde indianisées.

Ce seul fait doit forcer l'attention. A défaut de tout autre intérêt, la science indienne, élément d'expansion d'une des plus grandes cultures du monde, aurait une importance historique évidente. Sa diffusion hors de l'Inde est tout à fait parallèle à celle de la science grecque hors du monde hellénique. Pour ne rappeler que les faits principaux, la science indienne a été adoptée au Tibet, en Asie centrale, dans certains milieux chinois et japonais, dans toute l'Indochine et en Indonésie. Par les Tibétains elle a été communiquée aux Mongols. Et ce ne sont pas seulement des notions empiriques ou des techniques indiennes qui se sont ainsi répandues chez tant de peuples lointains et divers; ce sont aussi des textes enseignant des théories qui tentaient, comme celles des Grecs, d'expliquer l'univers. Les Tibétains surtout ont traduit les textes sanskrits avec un soin minutieux et une pleine intelligence des enseignements.

Leurs traductions sont d'une précision et d'une fidélité insurpassables, car les Indiens ne leur ont pas livré simplement leur savoir et la connaissance pratique du sanskrit. Ils leur ont communiqué leurs analyses précises de cette langue, moyens de la mieux comprendre et modèles pour prendre claire conscience des ressources de la leur propre. Ils leur ont enseigné aussi leur logique, l'ensemble de leurs réflexions sur les critères de la vérité et la légitimité des raisonnements. La science indienne s'est ainsi propagée en donnant ses méthodes en même temps que ses résultats. Ce n'est donc pas seulement par l'étendue de l'aire géographique où elle s'est répandue, mais encore par son mode savant de transmission qu'elle est comparable à la science hellénique. Où le parallélisme semble cesser, c'est seulement aux époques récentes, lorsque se déclenche brusquement en Europe, chez les héritiers de l'hellénisme, l'essor scientifique moderne, puisque l'ancienne science indienne n'a rien produit de comparable. Mais l'essor en question n'est point le résultat exclusif et la suite naturelle de la tradition scientifique grecque. Il est dû bien plutôt à l'affranchissement de cette tradition, à la reprise à frais nouveaux de toute l'investigation des choses. Jusqu'à cet essor exceptionnel, d'une part la science grecque et ses dérivées dans la chrétienté et dans l'Islam, d'autre part la science indienne et ses dérivées dans le brahmanisme et dans le bouddhisme exportés, se sont partagées le monde. Seule, en dehors d'elles, la science chinoise s'est réservé un domaine, étendu à la vérité, mais sans expansion lointaine et souvent entamé par l'influence de l'Inde.

On peut contester, cependant, qu'il soit légitime de placer ainsi au même rang la science indienne et la science grecque, et on préférerait sans doute comparer la première à celle de l'Islam. L'opinion courante qui veut que la science indienne manque d'originalité, la suppose, en effet, dérivée de la science grecque et par conséquent sœur de la science islamique. Ainsi reparait, même quand on a égard davantage au grand rôle historique de la science indienne qu'à sa valeur intrinsèque, le problème de son origi-

nalité qui domine toute la représentation qu'on doit s'en faire.

Ce problème a été trop longtemps résolu d'avance pour les auteurs qui s'en sont occupés. Dans l'Inde, par amour-propre national, certains posent en principe que l'ancienne science de leur pays a devancé dans la plus haute antiquité celle de l'Occident actuel. En Occident, beaucoup admettent à l'inverse que l'esprit de recherche scientifique n'a pu naître que chez eux et que l'Inde ne saurait avoir d'autre science que celle qu'elle a pu emprunter. Dans les deux cas, on ne nous cite en preuves que quelques exemples prétendus caractéristiques et qu'on généralise aussitôt, suppléant par des hypothèses aux données qui manquent ou qu'on ne s'est pas efforcé d'acquérir. Au vrai, on juge par préjugé raciste ou national plutôt qu'après étude comparative approfondie des deux grandes traditions scientifiques sur les valeurs respectives desquelles on veut prononcer. On remarque aisément, en effet, que ceux qui tranchent avec le plus de décision en cette matière ne sont familiers qu'avec la tradition en faveur de laquelle ils décident, et ne connaissent l'autre que par des données détachées ou des études qu'ils ne peuvent apprécier. Ceci du moins, dans le cas le plus favorable, car nous n'avons pas à considérer, bien entendu, ceux qui ne connaissent ni l'une ni l'autre des sciences dont ils traitent.

Les plus grands historiens des sciences n'ont pas toujours échappé à cet inconvénient de la connaissance unilatérale lorsqu'ils étaient amenés à comparer des données grecques et indiennes. Un Paul Tannery, si justement célèbre par ses études de mathématiques anciennes, en a été lui-même un exemple. On sait que le sinus trigonométrique n'est pas mentionné par les mathématiciens et astronomes grecs, qu'il est employé dans l'Inde depuis l'époque Gupta, le *Sūryasiddhānta*, du iv^e ou v^e siècle, donnant une table des sinus, que les astronomes arabes qui ont fait des emprunts à l'Inde le connaissent et que l'usage en a passé en Occident au xii^e siècle, au moment où l'œuvre astronomique d'al-Battāni a été traduite en latin. On devrait conclure de cela

que le sinus n'a pas été inventé par les Grecs mais par les Indiens, dont la tradition a été sur ce point prise par les Arabes pour compléter celle des Grecs. Mais, bien persuadé que les Indiens n'avaient rien pu inventer en mathématique et croyant cette science peu en honneur chez eux, Tannery a préféré supposer tout à fait gratuitement que le sinus pouvait répondre à une idée grecque non adoptée par Hipparque qui n'avait établi qu'une table des cordes. Pour lui, le seul fait que les Indiens connaissaient le sinus suffisait à faire croire que les Grecs l'avaient connu d'abord pour leur en enseigner la conception⁽¹⁾.

A raisonner ainsi, il n'y a pas d'autre science au monde que la science grecque et le grand problème général de savoir si l'esprit scientifique est le produit exclusif du miracle grec, si l'invention scientifique n'a pu avoir lieu que chez les Grecs, est résolu d'avance. C'est dire qu'il n'est point du tout résolu; l'expression d'un préjugé n'est pas une solution. Seule une étude approfondie de la science indienne en parallèle avec les sciences contemporaines, spécialement avec la science grecque correspondante, pourra permettre de reconnaître si elle a ou non une originalité et, le cas échéant, de mesurer celle-ci, pour juger vraiment du rôle de l'Inde dans l'histoire de la science, pour déterminer s'il a été non seulement propagateur, mais encore créateur.

Dans sa grande série d'ouvrages, trop tôt interrompue, sur la science dans l'antiquité, le regretté Abel Rey, centrant sa recherche sur l'originalité et le génie de la science hellénique, a tenté de faire objectivement leur part aux sciences étrangères qui ont entouré celle-ci⁽²⁾. La méthode qui, pour cela, lui a paru la plus sûre consistait à inventorier les documents qui nous font connaître ces sciences, à les dater le mieux possible et à confronter leur contenu et leur date avec ceux des documents grecs corres-

(1) P. TANNERY, *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne*, Paris, 1893, p. 66.

(2) Coll. *L'Évolution de l'humanité* : I. — *La science orientale avant les Grecs*, Paris, 1936; II. — *La jeunesse de la science grecque*, 1933; III. — *La maturité de la pensée scientifique en Grèce*, 1939; IV et V. — *L'apogée de la science technique grecque*, 1946 et 1948.

pondants. C'était strictement appliquer la méthode historique et comparative. Quand une œuvre scientifique étrangère était sûrement antérieure aux textes grecs contenant un enseignement analogue, il analysait comparativement la teneur de l'enseignement donné de part et d'autre. Quand elle était au contraire postérieure, il ne pensait pas avoir à en tenir compte. Il a pu ainsi conclure que, dans l'état actuel de notre documentation — à la vérité très fragmentaire en ce qui concerne les anciennes sciences de l'Égypte et de l'Orient classique — l'Orient n'avait fourni avant les Grecs qu'une *protoscience* d'ordre surtout pratique et que c'était seulement après l'essor de la science grecque que les peuples orientaux plus récents avaient connu une science développée. Mais, dans certains cas, en particulier en examinant les données de la science indienne, Abel Rey a trop exclusivement considéré la chronologie des ouvrages, alors que la pleine application de la méthode historique eût exigé la fixation d'une chronologie des idées.

Les traités spéciaux de science indienne qui nous sont parvenus sont des œuvres didactiques relativement tardives, ce ne sont pas, la plupart du temps, des compositions originales d'initiateurs, ce sont les manuels d'écoles qu'à un certain moment le succès a rendus traditionnels et qui, à cause de cela, nous ont été conservés de préférence à ceux plus anciens qu'ils reproduisaient plus ou moins. Leur date de rédaction n'a donc qu'une importance secondaire; elle n'est pas valable pour marquer l'époque de création des doctrines qu'ils contiennent. C'était donc prendre un parti très hasardeux que de rejeter, comme l'a fait Abel Rey, l'ensemble de ces doctrines à l'époque de ces manuels; elles sont sûrement, en partie du moins, beaucoup plus anciennes. On peut croire, toutefois, qu'il n'était point d'autre parti à prendre. Il eût été, certes, plus hasardeux encore de les reporter à une *antiquité indéterminée* et surtout de les y reporter en bloc, car, plus elles remontent haut par rapport à leur expression dans les manuels, plus elles ont de chances d'avoir été mêlées à diverses époques de notions plus récentes.

Heureusement, nous ne nous trouvons pas enfermés dans le

dilemme d'avoir à rajeunir contre toute évidence des doctrines anciennes ou d'avoir à les vieillir au hasard. Les traités classiques spéciaux des Indiens ne sont qu'une partie de l'immense littérature de l'Inde ancienne. Il nous est donc loisible de rechercher si nous ne pouvons pas déceler dans les couches littéraires plus anciennes que les traités classiques l'apparition des doctrines qu'ils ont systématisées pour l'enseignement. Nous aurons ainsi des chances de les repérer plus près de leurs origines et parfois de surprendre des étapes de leur constitution.

C'est ce que nous avons tenté de faire ici pour les doctrines médicales. C'est seulement après les avoir remises en leur place dans les courants de la pensée indienne où elles sont nées et après avoir déterminé leurs antécédents que nous pourrons procéder à leur confrontation avec les doctrines grecques similaires. Nous nous attacherons surtout à en saisir les premières manifestations ou les éléments formateurs dans les textes les plus anciens, de manière à remonter le plus haut possible dans le passé historique des idées. Nous serons amenés à constater que nombre de données qu'on avait pu croire empruntées par l'Inde à la science hellénique, tant qu'on les étudiait seulement dans les manuels classiques plus récents que les grandes œuvres grecques, ont, en fait, dans l'Inde même, des bases plus anciennes que ces grandes œuvres et que les deux traditions médicales indienne et grecque se sont développées parallèlement. Nous devons alors envisager leurs échanges éventuels à la lumière des conditions historiques qui les ont rendus possibles.

Le problème de l'existence de tels échanges n'intéresse pas seulement l'histoire des sciences anciennes, il fait partie de celui plus général des rapports entre l'Orient et l'Occident, trop souvent discutés sur des rapprochements d'idées générales bien moins caractéristiques que ceux des doctrines spéciales.

D'autre part, l'étude des doctrines spéciales des sciences s'impose, même en dehors des recherches comparatives, même à l'intérieur de chaque civilisation, car ces doctrines ne sont pas résér-

vées aux savants. Elles sont connues de tous les penseurs, au moins dans leurs grandes lignes. Elles déterminent une part de leurs idées et souvent elles constituent un fonds de notions sur lesquelles ils s'accordent entre eux plus aisément que sur tous les problèmes de la métaphysique ou de la religion, un fonds plus étroitement commun que tout autre à tous ceux qui relèvent d'une même culture. Les historiens de la pensée occidentale s'attachent aujourd'hui de plus en plus à considérer l'influence des idées scientifiques sur les philosophes de l'Occident. Nous devons voir que dans l'Inde les spéculations sur la nature et la physiologie ont pareillement commandé bien des conceptions des penseurs et des lettrés de toutes sortes. Aussi devions-nous, en entreprenant la présente étude, tenter d'appeler au moins l'attention sur des doctrines qui intéressent et, par leur vaste diffusion, caractérisent en quelques points l'indianité tout entière, en même temps qu'elles importent, si humbles éléments qu'elles soient en elles-mêmes, à l'histoire des sciences et des courants anciens de pensée.

Pour simplifier la composition, on a remplacé dans le corps du texte les signes diacritiques usuels par d'autres, là où ils n'étaient pas indispensables. Les longues ont été marquées par des accents circonflexes, les lettres pointées remplacées par des lettres en italique dans les mots en romain et réciproquement. Il y a de ce fait disparité entre les transcriptions du texte et celles des notes dans une partie du volume, mais il ne semble pas que cette disparité puisse entraîner aucune ambiguïté et on nous la pardonnera, nous l'espérons, comme une innovation destinée, en ces temps difficiles, à faciliter l'impression d'ouvrages à composition dispendieuse.

LA DOCTRINE CLASSIQUE DE LA MÉDECINE INDIENNE

CHAPITRE I.

LA MÉDECINE CLASSIQUE INDIENNE : L'AYURVEDA.

Les principaux et les plus anciens traités de la médecine indienne classique sont les *samhitā*, les « corpus » dits de Bhela, Caraka et Suçruta. La première nous est parvenue dans un manuscrit unique et incomplet. Les deux autres ne sont pas connues sous leur forme originale car nous savons qu'elles ont été revues par des auteurs plus récents. Aucune des trois ne représente un premier essai d'exposition de la science médicale, toutes trois supposent, au contraire, une même tradition déjà constituée qu'elles n'ont pas contribué à fonder et qu'elles se bornent à recueillir et à enseigner. Cette tradition prétend se rattacher au Veda; elle est celle de l'*Āyurveda*, de la « Science de longévité », qui est considérée tantôt comme un « membre annexe » (*upāṅga*) de l'*Atharvaveda* ⁽¹⁾, tantôt comme un « sous-veda » (*upaveda*) du *Rgveda* ⁽²⁾. Théoriquement, l'*Āyurveda* comporte huit « membres » ou « articles » qui sont si bien considérés comme ses divisions caractéristiques que l'expression « les huit articles » (*aṣṭāṅga*) est couramment employée pour désigner la médecine. Pourtant, les traités de Bhela, Caraka et Suçruta connaissent sans la suivre

(1) Suçr., *Sutr.*, I, 3 (... *Āyurveda nāma yad upāṅgam atharvavedasya*...). Cf. aussi Caraka, *Sutr.*, XXX, 20, où il est dit que « le médecin doit montrer dévotion pour l'*Atharvaveda* qui d'entre les quatre *Veda* lui appartient en propre » (*bhīṣaja ... vedānāṃ ātmano 'tharvavede bhaktir ādeṣyā*). Dans Suçr., *Sutr.*, XXXIV, 6, il est dit que « Brahman a prononcé le membre du Veda qui a huit articles, l'*Āyurveda* » (*brahmā vedāṅgam aṣṭāṅgam āyurvedam abhīṣata*) et le même passage, au vers 4, dit que « l'*Atharvaveda* annonce cent une morts » (*ekottaraṃ mṛtyuṣaṭam atharvāṇaḥ pracakṣate*); c'est là une allusion à IV., VIII, 2, 28, qui fait en effet allusion à « cent une morts ».

(2) *Caranavyūha*, 38; *Prasthānabheda*, IV.

cette division. C'est surtout chez des auteurs plus récents qu'elle a été en vogue.

Les légendes des origines de l'Āyurveda. — Selon Suçruta, la médecine a été créée par l'Être existant par lui-même (Svayambhū), c'est-à-dire Brahman, en 100.000 distiques ou *śloka*. Considérant l'incapacité des hommes à l'embrasser sous cette forme, Svayambhū l'aurait recomposée en huit articles et enseignée à Prajāpati, celui-ci l'aurait transmise aux Aṣvin, les Aṣvin à Indra, Indra à Dhanvantari manifesté sous l'aspect de Divodāsa, roi de Kāci (Bénarès). Enfin, Dhanvantari, sollicité par un groupe formé d'Aupadhenava, Vaitarana, Aurabhra, Pauskalāvata, Karavīrya, Gopuraraksita et Suçruta, l'aurait enseignée aux hommes. Ce sont les paroles mêmes de Dhanvantari que Suçruta est censé rapporter.

Caraka décrit de même l'origine de la médecine et sa transmission jusqu'à Indra (*Sūtr.*, I, 4, 5). Indra l'aurait révélée au *ṛsi* Bharadvāja à lui délégué par l'assemblée des plus célèbres *ṛsi* désireux de connaître les moyens de combattre les maladies. Bharadvāja aurait aussitôt communiqué sa science aux autres *ṛsi*. L'un d'eux, Ātreya Punarvasu, aurait formé ensuite six disciples : Agniveça, Bhela, Jatūkarna, Parāçara, Hārīta et Kṣārapāni (*ibid.*, 29-30). Agniveça aurait le premier rédigé un livre de l'enseignement (*ibid.*, 31). La *Carakasamhitā* se donne en fait pour le traité « composé par Agniveça et reconstruit par Caraka⁽¹⁾ », et elle prétend reproduire les propres paroles d'Ātreya Punarvasu.

La légende de l'origine de l'Āyurveda est inséparable des légendes d'origines de plusieurs sciences. Jusqu'à nos jours ou presque, il a été dans l'usage indien de rapporter à des dieux supérieurs le premier enseignement des sciences et des lettres. L'écriture est censée avoir été inventée par Brahman, l'astronomie révélée par Sūrya, la grammaire de Pāṇini exposée par Çiva dans la bouche duquel, d'ailleurs, les Tantra mettent des enseignements de toutes sortes. Indra est aussi, quoique plus rarement, un dieu enseignant; la tradition lui attribue une autre grammaire et Barth (*Ouvres*, III, 223) a identifié la source de cette dernière attribution avec un passage de la *Taittirīyasamhitā* où il est dit qu'Indra a rendu distincte la parole (VI, 4, 7, fin).

Les sources de la légende des origines de l'Āyurveda sont plus complexes. Il est évident que les Aṣvin étaient d'avance désignés par leur réputation de médecins divins, de bonne heure bien établie comme nous le verrons, à jouer un rôle dans la transmission de la médecine.

(1) Comme l'indiquent les colophons des chapitres qui commencent par *ity agniveçakṛte tantre carakapratīṣṭhāṇakṛte*...

Indra, de son côté, s'y trouvait prédisposé par d'autres légendes et par ses rapports avec les Aṣvin. Dans la *Chândogya-upanishad* (VIII, 15) il est dit que la science suprême a été donnée par Brahman à Prajâpati, par Prajâpati à Manu et par Manu aux hommes, mais auparavant le même texte (VIII, 7-12) a rendu compte de tout le détail de l'enseignement de cette science par Prajâpati à Indra. D'autre part, Indra a, d'après le *Rgveda*, été aidé par les Aṣvin « comme un fils par des pères » (X, 131, 4-5). Mahidhara, dans son commentaire sur une reprise de ce passage dans la *Vâjasaneyas*. (X, 33-34), conte comment l'asura Namuci ayant bu toute la vigueur d'Indra, les Aṣvin et Sarasvatî ont fourni à celui-ci les moyens de l'abattre quand même. Ce n'était pas là lui enseigner la médecine, mais c'était en faire un obligé et on comprend que cet obligé des Aṣvin, alors que des traditions le donnent les uns comme étudiant et d'autres comme maître, ait facilement pu passer pour avoir reçu l'enseignement médical des Aṣvin et l'avoir propagé à son tour. Le rite de la *sautrâmani* associe d'ailleurs Indra et les Aṣvin; il est même considéré comme représentant la guérison par les Aṣvin d'Indra malade pour avoir abusé du soma et, là encore, Indra est débiteur des Aṣvin. Il est manifeste que dans cet ensemble de faits mythologiques sont contenus tous les éléments qui ont servi à constituer la légende des origines de l'Âyurveda jusqu'à son enseignement par Indra.

Nous voyons en même temps, par les indications de la *Chândogya-upanishad*, que, dès l'époque de ce texte, avaient déjà cours des légendes sur les origines de la science analogues à celles de la période classique. A partir de l'élève d'Indra, les deux traditions divergent, Dhanvantari, dont parle Suçruta, étant un dieu post-védique et Bharadvâja, que Caraka nomme à sa place, étant un *ṛsi* védique. Mais la divergence est apparente, car les deux personnages sont étroitement associés dès l'antiquité. En effet, le Dhanvantari de Suçruta est aussi Divodâsa, or Divodâsa est védique et se trouve rapproché de Bharadvâja en trois passages du *Rgveda* : « Vous avez fait la course circulaire pour Divodâsa, pour Bharadvâja, ô Aṣvin, en protégeant ⁽¹⁾ »; dans l'hymne VI, 16, Bharadvâja lui-même invoque Agni : « O toi, ces biens en abondance pour Divodâsa pressurant, pour Bharadvâja servant ! ⁽²⁾ »; enfin, il est dit à Indra : « Tu as donné alors par puissance, ô puissant, à Divodâsa pressurant, ô très rapide, à Bharadvâja chantant, des trésors ⁽³⁾ ». Ceci suffit à montrer que ces deux personnes étaient étroitement associées, pouvaient faci-

(1) yad âyātāṇi divodāsāya vartit bharadvājāyāṣvinaḥ hāyantā | RV., I, 116, 18.

(2) tvam ima varjā puri divodāsāya sunvaté | bharadvājāya dāṣṇiḥ || RV., VI, 16, 5.

(3) ārikṣo yatra śacyā śacivo divodāsāya sunvaté sutakre bharadvājāya grṣāté vasāni || RV., VI, 31, 4.

lement devenir l'une le substitut de l'autre, et que les traditions de Suçruta et de Caraka relatives à l'élève d'Indra remontent à un même groupe de données anciennes⁽¹⁾.

Cette constatation s'accorde bien avec le fait que le contenu doctrinal des deux textes est le même. De plus, elle interdit de croire que les noms de Divodāsa et de Bharadvāja puissent se rapporter à des personnages historiques. Il y a eu sans doute des hommes portant ces noms, mais ceux que mentionnent les traités médicaux sont sûrement mythiques.

L'introduction du personnage de Dhanvantari semble constituer la véritable divergence de la tradition de la *Suçrutasaṃhitā* par rapport à celle de la *Carakasamhitā*. Tout être éminent est susceptible dans l'Inde de passer pour un dieu fait homme. Bien que personnage fictif, Divodāsa n'a pas échappé à cette règle. Le dieu qu'il incarne est plus récent que lui. Il n'est pas question de Dhanvantari dans la littérature védique, sauf dans sa couche la plus tardive, celle des *Sūtra*; c'est généralement, mais non toujours, un dieu dans l'épopée et les *Purāṇa* et souvent c'est un parvenu parmi les dieux. Lors du barattement de l'océan par les deva et les asura, il est sorti des flots porteur de l'amṛta ou liqueur d'immortalité (*Mahābh.* *Adip.*, 1140; *Rāmāyana*, Bombay, I, xlv, 32; Goresio, I, xlvi, 30). Le *Bhāgavatapurāṇa* voit en lui une « portion de Viṣṇu » (*risnor amṣa*, VIII, viii, 34) ou, ce qui revient au même, de Vāsudeva (*vāsudevaṃṣa*, IX, xvii, 4⁽²⁾). Dans le premier passage, il en fait le « voyant de l'Āyurveda » (*āyurvedadr̥ṣ*) et dans les deux il précise qu'il a part au sacrifice (*ijyābāj, yajñabhuj*). Il dit encore que Dhanvantari « a obtenu pour part dans le sacrifice la vie immortelle qui avait été arrêtée⁽³⁾ ». Cette insistance du purāṇa s'explique aisément si l'on considère que la participation de Dhanvantari au sacrifice n'allait pas de soi. Les *Grhya-sūtra* l'avaient admise (*Aṣṭalāyanagr.*, I, 3, 6; 12, 7), mais elle a été longtemps contestée. C'est ce qui appert de textes comme le *Viṣṇupurāṇa* et le *Harivaṃṣa*. D'après le premier, Dhanvantari avait été un prince petit-fils de Kācīrāja, de la lignée d'Āyus. Dans une vie passée, il serait né au barattement de l'océan et aurait obtenu de renaître dans la famille de Kācīrāja pour diviser l'Āyurveda en huit branches et devenir participant

(1) D'ailleurs les *Śākhāyanaśr̥ṅgīyāsūtra* (II, 14, 4) associent directement le nom de Bharadvāja à celui de Dhanvantari. Le *Pāṇcarīṃṣabrah̥mana*, XV, 3, 7, fait de Bharadvāja le chapelain de Divodāsa. Le *Jaiminīyabr.*, I, 222 (W. Caland), *Das Jain. in Asien*, Amsterdam, 1919, n° 82, p. 86) présente Divodāsa comme roi souhaitant de devenir *ṛṣi*.

(2) Il en fait encore la douzième naissance du Bhagavant en ce monde et l'appelle alors Dhanvantara (I, iii, 17). Cf. en général Louis H. Gray, *The Indian God Dhanvantari*, in *J. A. O. S.*, 1922, p. 323-337.

(3) ya, tu ca bhāgam amṛtāyur evāpa ruddham... II, xii, 21. Burnouf entend qu'il a recouvré la portion de l'amṛta dont s'étaient emparés les Asura mais une autre lecture est *ruddhe*; en ce cas ce serait le sacrifice qui aurait été arrêté.

dhyāṇe, Aṅgiras l'ancien, Priyamedha, Kanva, Atri, Manu, ont connu ma naissance; eux les Anciens [et] Manu l'ont connue. Leur lignée est chez les dieux et nos ombilics sont en eux ⁽¹⁾. La légende de la transmission de l'Āyurveda des dieux aux hommes ne pouvait trouver plus à propos dans la tradition védique un personnage qui soit à la fois intermédiaire entre les dieux et les hommes et protégé spécial des dieux médicaux et du dieu instructeur. Mieux que lui-même, encore trop divin sans doute parce qu'il représentait Agni ⁽²⁾, son descendant pouvait passer pour le premier homme qui ait connu la médecine des dieux.

La plupart des hymnes du V^e mandala du *Rgveda* sont attribués à Atri et à des Ātreya dont chacun porte un nom personnel en plus du patronymique. Parmi ces noms personnels, on ne rencontre pas Punarvasu, celui de l'Ātreya de la *Carakasamhitā*, mais on remarque Vasūyu, Vasu-ṣruta et Ṣrutavid qui font penser à la fois à Punarvasu et à Suṣruta. *Ṣrutavid* veut dire «qui sait ce qu'il a entendu», c'est donc un nom fort proche de Suṣruta. *Vasūyu* peut signifier «désireux de richesses». Pour *Vasuṣruta*, Monier Williams a proposé comme probable la traduction «a person renowned for wealth», sens qui se rapproche de celui de l'épithète *vasuśravas*. *Punarvasu* est simplement le nom de la constellation des Gémeaux ⁽³⁾ et les noms de constellations forment normalement des noms de personnes avec le sens de «né sous telle constellation» (Pāṇini, IV, 3, 34). En tout cas, l'usage fréquent de donner à des descendants d'Atri un nom où Vasu entre comme élément remonte au moins à l'époque où s'est fixé la liste traditionnelle des descendants d'Atri auteurs d'hymnes védiques. De plus, *vasu* peut signifier «bon» et *vasu-ṣruta* «qui a entendu ce qui est bon», c'est-à-dire «convenablement instruit», en ce cas *suṣruta* n'en serait qu'une variante. Le médecin Suṣruta, disciple de Divodāsa, pourrait ainsi être en définitive un doublet de Punarvasu Ātreya, disciple de Bharadvāja. Les traditions de la *Suṣrutasaṃhitā* et de la *Carakasamhitā* s'accorderaient donc ici encore sans le paraître au premier abord et toutes deux auraient emprunté à un même fonds les noms des maîtres légendaires de la science médicale. Pour

(1) dadhyañ ha me; anuṣaṇ pūrvō āgīrah, priyamedhah kanvo atrir mānur vidus té me pūrvē mānur viduh | teṣāṃ deveḥ āyatir asmākaṃ tēṣu nābhajāh | RV., I, 139, 9.

(2) Benaïsson, *ibid.*

(3) On pourrait faire état ici de ce que les Gémeaux sont les Dioscures qui, par la pré-histoire indo-européenne, s'apparentent aux Āryin. Le nom de Punarvasu pourrait ainsi être équivalent de celui des Āryin et avoir été appliqué à un médecin mythique qui serait né sous une influence astrale représentant celle des dieux médecins Āryin. Mais les Āryin ne paraissent pas identifiés dans l'Inde ancienne à Punarvasu; la constellation qui porte leur nom (Aśvayuj, plus tard Āryin) et à laquelle ils correspondent comme divinités (Taitt. S., IV, 4, 10) est celle du Bélier.

mieux dire, elles formeraient une seule et même tradition présentée avec deux séries différentes de noms propres. Autrement, il faudrait imputer au hasard toutes les ressemblances et équivalences que nous constatons entre les noms fournis de part et d'autre. On peut se demander pourquoi, si les deux traditions n'en sont qu'une, elles se présentent sous des formes différentes, mais le fait est naturel dans l'Inde.

Il est très fréquent que les sectes ou les écoles s'imitent et se plagient, en changeant les noms propres des personnages qu'elles citent. Nombre de légendes bouddhiques et jaina, ou hindouistes et jaina, attribuent les mêmes faits et gestes à leurs héros respectifs. Deux écoles médicales héritières d'une même tradition devaient tout naturellement adopter chacune une façon à elle de la raconter. Quoi qu'il en soit, dans les *Grhya-sûtra* et la tradition grammaticale, Atri est assez souvent mentionné à côté de Bharadvāja⁽¹⁾ et de même Âtreya⁽²⁾. En faisant enseigner la médecine par Bharadvāja et Âtreya⁽³⁾, la *Carakasamhitā* ne fait donc que rapprocher une fois de plus ces deux noms. On pourrait, il est vrai, se demander s'ils ne sont pas rapprochés précisément en souvenir du fait qu'un Bharadvāja réel aurait effectivement enseigné un Âtreya, mais le personnage de Bharadvāja est décidément trop mythique pour qu'il ne soit pas aventureux d'accorder à son élève l'historicité qu'on doit lui refuser à lui-même. Le plus probable est que l'auteur qui a constitué la légende de la transmission de l'Âyurveda telle qu'elle se trouve dans la *Carakasamhitā* a cru pouvoir supposer que le disciple de Bharadvāja avait été le personnage même qu'en rapprochait la tradition⁽⁴⁾.

Il est toutefois possible qu'un Âtreya réel ait été fameux dans l'antiquité comme médecin. Plusieurs textes bouddhiques connaissent en effet un médecin Âtreya et leurs sources paraissent bien indépendantes des écrits brahmaniques et de la *Carakasamhitā*. Ils le mentionnent en effet dans la légende de Jivaka, médecin du roi Bimbisāra et du Buddha, légende étrangère à ces écrits et à cette *samhitā*.

(1) Par exemple *Ācvalagana-grhyasûtra*, III, 4, 2; Pāṇini, IV, 1, 117.

(2) *Gaṇapāṭha* sur Pāṇini, XV, 61 et 62. Le *Mahābhārata* (*Bhīsmap.*, 376) nomme dans une énumération de peuples «les Âtreya associés aux Bharadvāja» (*ātreyaḥ sabharadvājāḥ*).

(3) Âtreya Punarvasu et on peut remarquer, accessoirement, qu'un auteur suppose d'hymnes védiques (IX, 80-82) s'appelle Vasu Bhāradvāja, c'est-à-dire Vasu descendant de Bhāradvāja.

(4) La *Grhadār.-up.*, II, 6, 1-3, dans une longue liste de disciples et de maîtres dont la science remonte à Brahman, on trouve successivement entre Brahman et les plus récents maîtres, les Āvin, un Âtreya, maître d'un Bhāradvāja, deux autres Bhāradvāja et Āgni-veçya. Mais un grand nombre d'autres noms séparent les termes de cette dernière série et les rapports d'Âtreya et Bhāradvāja sont inversés.

duquel les traditions ne s'accordent pas mais dont elles font généralement le contemporain du roi indo-scythe Kaniska et d'un roi Çatavâhana. Or, Kaniska paraît avoir régné à partir de 144 ap. J.-C.⁽¹⁾, la dynastie Çatavâhana dominait concurremment. Le pèlerin chinois Hiuan-tsang, qui a visité l'Inde entre 629 et 645 plaçait lui aussi Nâgârjuna sous un Çatavâhana et il en faisait un maître dans la science des élixirs de longue vie en même temps qu'un docteur bouddhiste. En cela il suivait une tradition très largement attestée qui associait le nom de Nâgârjuna à l'alchimie indienne⁽²⁾. Plusieurs textes d'alchimie, des formules thérapeuthiques, un résumé de la médecine, très condensé mais de grande autorité, le *Yogaçataka*, un traité de magie noire, le *Kacchaputa*, sont également considérés comme dus à Nâgârjuna.

Il est difficile d'accepter l'attribution de tous ces textes au docteur bouddhiste. La plupart n'ont aucun caractère bouddhique et certains sont rapportés à d'autres auteurs par les colophons d'une partie des manuscrits qui les contiennent; c'est ainsi qu'éventuellement le *Yogaçataka* passe pour l'œuvre de Vararuci tandis que le *Kacchaputa* et le *Hasaratnâkara* (dont parfois les titres sont intervertis) sont attribués à un Siddha Nityanâtha⁽³⁾. Le *Hasaratnâkara* alchimique pourrait remonter réellement à l'époque du Nâgârjuna bouddhiste du II^e siècle s'il a réellement été imité, comme L. Wiegner l'a pensé, par l'alchimiste taoïste chinois du III^e siècle Ko-hong, surnommé Pao-p'ou-tseu⁽⁴⁾. Le *Yogaçataka* est plus récent si c'est bien lui que le pèlerin chinois Yi-tsing décrivait au VII^e siècle, sans en donner le titre, comme un abrégé de médecine très en vogue et récemment composé⁽⁵⁾. Mais, Yi-tsing n'ayant pas mentionné

(1) Cf. R. GUINSHAM, *Hégram*, Le Caire, 1966, p. 105.

(2) Cf. P. C. RAY, *History of Hindu chemistry*, 2^e éd., 1911, t. II; S. LEVI, *Kaniska et Sâtarâhana*, in *J. A.*, janv.-mars 1936, p. 104 et suiv. Hiuan tsang (S. JOLIVY, *Mémoires sur les contrées occidentales*, t. II, p. 98) dit que Nâgârjuna était versé dans la science des simples, prenait des bols pour entretenir sa vie et était arrivé à l'âge de plusieurs centaines d'années. C'est en faire un maître du *raçayana*, la science des élixirs de Jouvence, qui est un des huit articles de l'Ayurveda et se rattache à la fois à la médecine et à l'alchimie et, dans la *Suśrutasaṃhitā*, plus encore à la médecine car les préparations décrites sont surtout à base de plantes.

(3) Cf. J. FILLIOZAT, *Nâgârjuna et Agastya, médecins, chimistes et sorciers*, Actes du XV^e Congrès inter. des Or., 1938, Bruxelles, 1940, p. 228.

(4) Cf. L. WIEGNER, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, 3^e éd., Hien hien, 1927, p. 395. L'auteur arabe al Bîrûnî, du XI^e siècle, place cent ans avant son propre temps un Nâgârjuna alchimiste (R. SACUAT, *Alberuni's India*, Londres, 1910, t. I, p. 189). C'est peut-être à lui qu'il faut rapporter une partie de l'œuvre alchimique considérée comme émanant du docteur du II^e siècle mais la tradition qui fait de celui-ci un alchimiste est beaucoup plus ancienne, puisqu'elle était déjà en vogue au temps de Hiuan tsang.

(5) J. FILLIOZAT, *Fragments de textes koutchéens de médecine et magie*, Paris, 1948, p. 32.

le nom de l'auteur, nous ne savons pas si l'ouvrage était d'abord attribué à un Nāgārjuna, qui serait en ce cas un homonyme plus récent du docteur bouddhiste, ou si le véritable auteur a été plus tard dépassédé de son œuvre au profit de Nāgārjuna. De ce fait, nous ignorons si nous pouvons identifier le «reconstructeur» de la *Suṣrutasaṃhitā* dont parle Dalhana avec l'auteur du *Yogaśataka* appartenant au vi^e siècle, ou s'il faut croire que l'attribution du nom de Nāgārjuna à ce reconstructeur n'est qu'un écho de la légende qui faisait du grand Nāgārjuna un maître de médecine et d'alchimie.

Nous avons heureusement par ailleurs quelques indices pour supputer la date de l'établissement définitif du texte de la *Suṣrutasaṃhitā*. Le manuscrit médical trouvé par Bower en Asie centrale, à Koutcha, et publié par Hoernle⁽¹⁾, mentionne Suṣruta, comme aussi Ātreya, Bhela et d'autres auteurs. C'est un manuscrit dont Hoernle a déterminé la date avec une précision un peu illusoire mais qui, paléographiquement, appartient à la période du iv^e au vi^e siècle; il est en caractères nettement plus anciens que ceux de l'écriture koutchéenne dont nous avons des exemples datant de 640 environ⁽²⁾. La *Suṣrutasaṃhitā* dans son ensemble remonte donc au moins aux premiers siècles de notre ère. Par ailleurs, les traités attribués à Vāgbhata, l'*Aśtāṅgasamgraha* et l'*Aśtāṅgahrdayasaṃhitā* suivent et reproduisent éventuellement la *Suṣrutasaṃhitā* telle qu'elle nous est parvenue. Ils reproduisent aussi des vers du *Yogaśataka* peu antérieur à Yi-tsing (vi^e s.). L'*Aśtāṅgahrdaya* est cité dans le *Kitāb al-Fihrist* arabe, en 988, sous le nom d'*Asānkar* ou *Aśānkar*. Ces deux traités appartiennent donc à la période du vi^e au x^e siècle. Le *Yogaśataka* lui-même suppose l'existence de l'*Uttaratantra*, dernière partie de la *Suṣrutasaṃhitā*, car il s'achève par une section pareillement nommée et, selon toute apparence, conçue pour en être le pendant. On peut donc admettre qu'au plus tard au vi^e siècle, la *Suṣrutasaṃhitā* était fixée dans sa teneur actuelle, ayant déjà subi le travail du «reconstructeur». Seules, des interpolations de détail ou des variantes ont pu s'y introduire depuis lors jusqu'à l'époque des commentaires qui nous sont parvenus. La constitution primitive de la *Suṣrutasaṃhitā* remonte beaucoup plus haut. Quoiqu'elle paraisse avoir adopté la même légende des origines de l'Āyurveda que la *Carakasamhitā*, en désignant les mêmes maîtres légendaires par d'autres noms, et quoiqu'elle enseigne la même doctrine, la *Suṣrutasaṃhitā* n'est pas un démarquage de la *Carakasamhitā*. L'école de Suṣruta

(1) *The Bower Manuscript*, in *Archaeological Survey of India*, t. XIII, Calcutta, 1893-1912.

(2) Laissez passer sur bois, cf. D. LÉVI, *Le tékharien B, langue de Koutcha*, in *J. A.*, sept.-oct. 1913, p. 391-393; cf. FUSCOLO, *Fragments...*, p. 8, 23 et suiv. et planches, sur l'écriture koutchéenne en question.

s'est fait une spécialité du traitement chirurgical ou par application de cautères et la *Carakasamhitā* renvoie le cas échéant aux spécialistes «dhanvantariens», c'est-à-dire l'école de Suçruta⁽¹⁾, qui était donc constituée avec son enseignement original à l'époque de la *Carakasamhitā*. La langue de la *Suçrutasamhitā* est classique et ne répond pas à une époque déterminée. Le texte est dans certaines parties en prose avec citations de vers mnémoniques ou en vers et prose alternés, dans d'autres parties entièrement en vers. Cette présentation le rapproche des sections en prose et en vers du *Mahābhārata* et aussi de l'*Arthaśāstra* attribué à Kautilya et qui serait des environs de 300 av. J.-C. si l'attribution était juste. Nous pouvons considérer provisoirement la *Suçrutasamhitā* comme un ouvrage des derniers siècles avant l'ère chrétienne, parvenu à nous dans une forme fixée au cours des premiers siècles après.

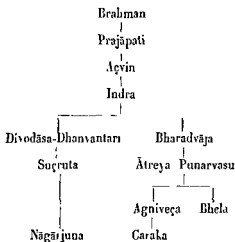
La tradition du texte de la Carakasamhitā. — Dans la *Suçrutasamhitā*, l'enseignement de Divodāsa-Dhanvantari est censé rapporté par son élève direct, Suçruta. Dans la *Carakasamhitā* au contraire, les paroles de Bharadvāja, substitut de Divodāsa, ne sont pas répétées, ce sont celles de son élève Atreya, le pendant de Suçruta, qui sont citées par un disciple de celui-ci, Agniveça. Il en résulte qu'il faudrait nommer l'ouvrage *Agniveçasamhitā* plutôt que *Carakasamhitā*, d'ailleurs les colophons, nous l'avons vu, en font l'*Agniveçatantra* «reconstruit» par Caraka. Caraka n'est donc pas au rang de Suçruta mais bien plutôt à celui de Nāgārjuna et Agniveça n'a pas de correspondant dans la tradition de la *Suçrutasamhitā*. Le tableau suivant résume toute l'histoire légendaire de l'origine et de la transmission de nos deux textes et montre la position théorique de Bhela⁽²⁾.

Agniveça est encore une figure mythique. Le *Mahābhārata* connaît un Agniveça ou Agniveçya comme recevant de Bharadvāja un secret de science des armes (Dhanurveda), une arme magique d'Agni, et communi-

(1) *tatra dhānvantarijñānāḥ adhikāraḥ kriyāvidhau vaidyānāṃ kṛtājoginām vyadhaḥodhanaropane* «en ce cas (quand le phlegmon est mûr), pour ce qui est de la technique à employer, c'est l'affaire des docteurs dhanvantariens qui se sont rendus aptes à faire cicatriser par percement et déterision», Caraka, *Cikīṭ.*, V, 42. — *dāhe dhānvantarijñānāṃ ātrāpi bhīṣajāṃ balaṃ* «en ce qui concerne la cautérisation, c'est là que sont forts les praticiens dhanvantariens», Caraka, *Cikīṭ.*, V, 61.

(2) Nous laissons de côté les condisciples d'Agniveça et Bhela, tels que Hārīta, auxquels sont attribués des *samhitā* dont l'authenticité est contestée et qu'à cause de cela nous n'utilisons pas ici. Sur la *Hārītasamhitā*, cf. J. A., 1934, p. 127 et suiv. — Nous devons signaler cependant que des Hārīta et des Agniveça ont constitué à côté des Caraka et de l'école Atreya des branches d'école du Yajurveda noir, cf. L. Havou, *Les écoles védiques*, in *Cahiers de la Soc. as.*, Paris, 1947, p. 134. Nous envisagerons plus loin les rapports éventuels entre les Caraka et Atreya des écoles védiques et ceux des écoles médicales.

quant ce secret au fils de Bharadvāja, Drona⁽¹⁾. Agniveça reçoit donc ici un enseignement de Bharadvāja tout comme dans la *Carakasamhitā*; la seule différence est que dans le traité médical il le reçoit par intermédiaire et non directement. Le rapprochement des deux récits montre qu'il s'agit de part et d'autre d'une légende; il n'y a pas lieu de croire que l'Agniveça disciple puis maître d'Āyurveda est un personnage plus historique que l'Agniveça disciple puis maître de Dhanurveda. Il reste cependant possible qu'un auteur médical réel ait reçu, comme il semble que ce fut le cas pour Ātreya, le nom ou le surnom d'un maître mythique.



Caraka, qui n'est pas l'élève d'Agniveça mais un réviseur de l'ouvrage attribué à tort ou à raison à Agniveça, a plus de chances d'avoir été, lui, un personnage historique. Des sources bouddhiques en chinois font d'un certain Tche lo kia ou Tche le, c'est-à-dire Caraka ou Cara, un médecin du roi Kaniska. Ce fait a été reconnu simultanément par Sylvain

⁽¹⁾ agniveçam (agniveçam) mahābhāgam bharadvājah pratāpāvan | pratyapādayad āgneyam aśtram aśtravidāṁ (dharmabhṛtāṁ) varah | agnes tu (agniçtu) jātah sa munis tato bharata-sattama | bhāradvājāṁ tad āgneyam mahāstram pratyapādayat | «L'ascète Bharadvāja communique à l'éminent Agniveça (çya) le trait d'Agni; l'excellent d'entre les connaisseurs de traits (d'entre les soutiens de la Loi), le sage né d'Agni (le chantre d'Agni), communiqua ensuite, à le meilleur des Bharata, ce grand trait d'Agni au fils de Bharadvāja», *Ādip.*, 5107-5108. Entre parenthèses variantes de l'éd. Sukthankar, I, 121, 6-7. Les mêmes faits sont résumés plus loin *Ādip.*, 6465. Allusion est faite par Drona à ses études sous Agniveça, *Ādip.* 5172 (Sukthankar lit cette fois *Agniveça*, cependant il faut lire de même dans les trois passages). Et encore *Ādip.*, 5524-5525, qui donne Agastya et non Bharadvāja pour maître à Agniveça. Une dernière fois Agniveç(ya) est nommé par Drona (*Dronap.*, 3476) comme ayant reçu une protection magique de Viśvapati; il n'est donc pas l'élève du seul Bharadvāja mais ce détail est sans conséquence pour notre sujet.

Lévi⁽¹⁾ et par Takakusu⁽²⁾. La première source, le *Tsa pao tsang king*⁽³⁾ (ce qui représenterait en sanskrit *Samyuktaratnapitakasûtra*), est un recueil de contes traduit en chinois, en 473 ou peu après, par Ki kia ye et T'an yao. Il fait seulement connaître l'amitié de Kaniska pour son médecin qui par ses conseils le met à l'abri de toute maladie. La seconde source, le *Fou fa tsang yin yuan tchouan*⁽⁴⁾, passe aussi pour traduit par Ki kia ye et T'an yao ; mais H. Maspero a montré que l'ouvrage sous sa forme actuelle était un faux composé en Chine d'après d'autres ouvrages vers le milieu ou la fin du VI^e siècle⁽⁵⁾. On ne saurait donc accorder aucun crédit aux détails qu'il donne sur les rapports de Caraka et de Kaniska, le premier s'offrant lui-même au roi comme médecin, sauvant deux fois par d'habiles manœuvres obstétricales la reine sur le point de mourir en couches⁽⁶⁾, quittant le roi trop peu attentif à ses conseils et se retirant du monde. Du moins faudrait-il que ces détails fussent confirmés par une source non suspecte. En tout cas, le fait de la présence de Caraka à la cour de Kaniska pourrait être exact, puisqu'il est aussi attesté par ailleurs, et, pour le moment, c'est tout ce qui nous importait ici pour fixer la date de la révision par Caraka du texte attribué à Agniveça. Mais nous ne pouvons être assurés que la légende de Kaniska n'a pas placé à la cour de ce prince une célébrité d'une autre époque, soit plus ancienne, soit plus récente. Il est vrai que le *Tsa pao tsang king*, traduit en chinois seulement quelques trois cents ans après le règne de Kaniska, existait en sanskrit auparavant et se trouvait donc avoir été composé en un temps assez proche de Kaniska. Le souvenir des contemporains réels de ce prince pouvait être encore fidèlement conservé et, dans tous les cas, le

(1) *Notes sur les Indo-Scythes*, in *J. A.*, nov.-déc. 1896, p. 451, 473, 480 et suiv.

(2) *A Record of the Buddhist Religion . . . by I tsang*, Oxford, 1896, p. 112.

(3) Catalogue de Nanjio, 1329, Taishô issaikyô, 203. Traduit par CHAVANNES, *Cinq cents contes* . . . , t. III, p. 1-145 (qui résume sans les reprendre les contes déjà traduits par S. Lévi).

(4) Nanjio, 1340, Taishô, 2058.

(5) Sur la date et l'authenticité du *Fou fa tsang yin yuan tchouan*, in *Mélanges d'indianisme* . . . Sylvain Lévi, Paris, 1911, p. 129-149.

(6) Le Dr LÉTIARD, *Le médecin Charaka*, in *Bull. de l'Acad. de médecine*, séance du 11 mai 1897, p. 3 du tirage à part, pensait que l'intervention à laquelle il est fait allusion était l'extraction d'un enfant mort-né se présentant par les pieds et que Caraka ne considérait comme normal que l'accouchement par la tête, suivant ainsi la doctrine d'Hippocrate (qui avait facilement pu parvenir jusqu'à lui dans l'Inde du nord-ouest où régnait Kaniska) et ignorant encore celle plus avancée de Soranus d'Éphèse (début du II^e s.). Mais rien dans le texte n'oblige à croire que l'enfant se présentait par les pieds ni surtout que Caraka tenait l'accouchement pour anormal parce qu'il ne se faisait pas par la tête. Il y avait dystocie et Caraka introduisant la main dans la matrice, dégagait l'enfant de son enveloppe, parvint à l'extraire et pronostiqua la récidive en cas de nouvel accouchement. Ces indications vagues font honneur à son habileté obstétricale, mais ne révèlent rien sur ses théories. Aussi bien il n'eût pas été nécessaire de connaître l'enseignement d'Hippocrate pour savoir que dans l'accouchement la présentation normale est celle de la tête.

Caraka en question ne pourrait avoir vécu bien longtemps après le II^e siècle s'il s'agissait d'un auteur plus récent.

D'autre part, si même le médecin de Kaniska s'appelait effectivement Caraka, nous n'avons pas la certitude que ce Caraka était bien celui qui a révisé l'*Agnireṣatantra*. Le nom de Caraka a pu être porté par plusieurs médecins. Celui de Nāgārjuna l'a été au X^e siècle par l'alchimiste que mentionne al-Bērūnī, alors qu'il était déjà au VII^e siècle pour Hiuan-tsang celui d'un grand maître de l'alchimie et de la médecine. Il n'est donc pas exclu à priori que notre auteur médical ait pu être antérieur à l'époque de Kaniska. Le nom de Caraka est ancien. Il est celui d'une école du Yajurveda noir, la Carakaśākhā, qui comprend, entre autres subdivisions, celles dont les *samhitā* nous sont parvenues plus ou moins complètement sous les noms de *Kāthaka*, *Kapisthalakathasamhitā* et *Maitrāyanisamhitā*⁽¹⁾. Cette école s'oppose à celle des Taittirīya, d'où émane la *Taittirīyasamhitā*, et à plus forte raison aux écoles du Yajurveda blanc, représentées par les *Vājasaneyisamhitā*. Les docteurs du Yajurveda blanc et les Taittirīya blâment souvent les Caraka. Un passage de la *Taittirīyasamhitā* (VI, 4, 9) pourrait être interprété comme englobant dans une même réprobation les Caraka et les médecins :

« La tête du sacrifice avait été coupée. Les dieux dirent aux Aṣvin : « Vous êtes médecins, remettez la tête du sacrifice ». Eux, répondirent : « Choisissons un don : que la libation soit ici-même puisée pour nous ! ». Ils purent pour eux la libation des Aṣvin. Puis, ils remirent la tête du sacrifice en sorte que la [libation] des Aṣvin est puisée pour rétablir le sacrifice. Les dieux dirent d'eux : « Ils sont impurs, ce sont des médecins ambulants parmi les hommes ». Aussi un brāhmane ne doit-il pas s'adonner à la médecine, car le médecin est impur et indigne du sacrifice. Après les avoir purifiés par le bahispavamāna, ils (les dieux) purent pour eux la [libation] des Aṣvin. Aussi est-ce après que le bahispavamāna a été chanté que la [libation] des Aṣvin est puisée...⁽²⁾ »

Les *samhitā* de la Carakaśākhā s'expriment un peu différemment sur le même sujet :

Kāthaka, XXVII, 4 :

« ... La tête du sacrifice avait été coupée. Or, les Aṣvin, non buveurs de soma, étaient médecins des dieux. Les dieux leur dirent : « Vous êtes médecins, remettez

(1) Cf. L. RYDQV, *Écoles védiques*, p. 129, 144, 150 et suiv., p. 203 et suiv.

(2) *yajñasya śiro'chidyate tē devā aṣvināv abruvan bhīṣajau vai etā idam yajñāsyā śirah prāti dhattām iti tāv abrutām varām vṛṇāvabai graha eva nāv ātrāpi grhyatām iti tūbhyām etām aṣvinām agrhaṇan tato vai tau yajñāsyā śirah pratyadhattām yād aṣvinō grhyate yajñānēna bheṣajām nā kṛyam apūto hy eiṣo'medhyō yō bhīṣāk bahispavamānēna parayit'ā tūbhyām etām aṣvinām agrhaṇan tasmād bahispavamānē stuta aṣvinō grhyate... ||* *Taitt. S.*, VI, 4, 9.

« la tête du sacrifice ». Ils répondirent : « Choisissons un don : que nous buvions « le soma chez les dieux, que la libation soit puisée pour nous ». Les dieux les ayant purifiés par le bahispavamāna, puisèrent la libation pour eux devenus propres, dignes du sacrifice. Aussi est-ce après que le bahispavamāna a été chanté que la [libation] des Aṣvin est puisée... ⁽¹⁾ »

Maitr., IV, 6, 2 :

« ... La tête du sacrifice créé avait été coupée. Pour lui les dieux recherchèrent une expiation. Alors, les Aṣvin, non buveurs de soma, étaient médecins des dieux. Ils coururent à eux comme on court au médecin : « Remettez la tête du sacrifice ». Eux répondirent : « Qu'il y ait une part pour nous ». — « Choisissez ! » dirent [les dieux]. Eux dirent : « Qu'on puise pour nous la libation, accédons à la beuverie « de soma ». Les Aṣvin la remirent ; c'est pourquoi on chante les louanges avec les [briques] des Aṣvin, car les Aṣvin la remirent. [Les dieux] les ayant purifiés par le bahispavamāna, puisèrent la libation pour eux, devenus purifiés, dignes du sacrifice. Aussi est-ce après que le bahispavamāna a été chanté que les [libations] des Aṣvin sont puisées... ⁽²⁾ »

Les diverses *samhitā* sont donc d'accord pour admettre l'impureté des Aṣvin qui ne sont pas originellement buveurs de soma mais bien, comme le veut le *Rgveda*, « buveurs de nectar » (*madhupa*, I, 180, 2) ⁽³⁾. Mais la *Taittirīyasamhitā* renchérit sur les autres, ravale le médecin avec insistance et précise que les Aṣvin sont impurs comme « médecins ambulants parmi les hommes ». Certes, la promiscuité avec les hommes les place naturellement au-dessous des dieux, mais le terme employé pour dire qu'ils sont « ambulants », *cara*, est synonyme du nom des Caraka et on peut croire que les Taittirīya ont décoché au passage une flèche à l'école rivale des

⁽¹⁾ ... yajñasya vai ciro 'chidyatāttha tarhy aṣvinaṁ asomapau bhiṣajau devānām ūstām tau devā abruvan bhiṣajau vai stha idam yajñasya ciraḥ paridhattam iti tā abruvatām vāryam vṇāvahai somapitho nau deveṣv astu graho nau grhyatām iti tau devā bahi-pavamānena pāvayitvā tūbhyām cūcibhyām medhyābhyām bhutābhyām graham aṣvinams tasmāt stute bahi-pavamāna āvino grhyate... (éd. Schröder, Leipzig, 1909, t. II, p. 143). — La *Kapīthalakathasamhitā* donne, à de menues variantes près, le même texte (XLII, 4, éd. Raghū Vira, Lahore, 1912, p. 251).

⁽²⁾ ... yajñasya vai sṛṣṭasya ciro 'chidyata tasmā devāḥ prāyaścittim aichann ātha vā etaḥ tārhi devānām bhiṣajā ūstām aṣvinaṁ asomapau tā ūpādhanvā vāthā bhiṣjam upadhāvanti evam idam yajñasya ciraḥ prātidhattam iti tā abruvatām bhāgō nā asti vṇāvaham ity abruvan tā abruvatām graham nau grhantu somapitham ānavāvahi iti tād vā aṣvinau prātyadhattām tasmāt ācūcibhiḥ abhiṣṭavanti aṣvinau hi pratyādhattām tau vai bahi-pavamānēnāvā pāvayitvā tūbhyām pūtābhyām yajñābhyām bhutābhyām graham aṣvinams tasmāt bahi-pavamānē stutā āvinau grhyete... (éd. Schröder, Leipzig, t. IV, 1886, p. 79-80).

⁽³⁾ Ceci s'explique par des faits indo-européens, cf. G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris, 1941, p. 174 et suiv., où sont rapportées les légendes parallèles du *Ṣatapathabrāhmaṇa* et du *Mahābhārata*. La notion de l'impureté des médecins est restée classique, cf. Manu, III, 180; IV, 212, quoique l'interdiction faite par la *Taitt.* S. au brāhmane d'exercer la médecine n'ait pas eu force de loi. Le *Bhāgavatapurāṇa*, IX, III, 26, se rappelle que les Aṣvin avaient été primitivement exclus de l'offrande de soma parce qu'appelés « méde-

Caraka qui, eux, n'ont rien inséré de tel dans leurs *samhitā*. Le trait porterait d'autant plus si la médecine était en honneur chez les Caraka dont le silence s'expliquerait du même coup. D'autre part, à propos de la *sautrānt*, rite d'offrande d'alcool (*surā*) aux Aṣvin, à Sarasvatī et à Indra, Hillebrandt a supposé une relation entre le fait qu'il existe une *carakasautrānt* et celui que la *Carakasamhitā* médicale fait grand cas de l'alcool⁽¹⁾. En lui-même, le rapprochement est bien peu caractéristique car il est tout naturel que l'alcool soit vanté comme médicament dans un livre de médecine. Mais, dans tous les cas, les Caraka ne sont pas animés contre les «médecins cara», comme le sont les Taittiriya et le médecin Caraka pourrait bien avoir été un des leurs.

Ceci ne signifie nullement que le réviseur de l'*Agniveṣatantra* vivait au temps où se sont élaborées les *samhitā* védiques des Caraka mais peut indiquer qu'il relevait de leur école, déjà favorable à la médecine dans le temps où sa rivale attaquait les «médecins cara». De fait, le contenu très brahmanique de la *Carakasamhitā* évoque l'idée que son rédacteur était plutôt un brāhmana d'une école védique que le médecin de cour d'un prince indo-scythe. Si, de plus, on considère qu'une autre école du *Yajurveda* était l'école Ātreya⁽²⁾, on pensera que ce n'est pas par hasard que les principaux maîtres d'une des grandes traditions médicales sont précisément un Ātreya et un Caraka. Il est au moins probable que la tradition médicale en question entendait se rattacher à des milieux védiques dont il était plausible qu'elle relevât. Si donc Kaniska a eu pour médecin un Caraka, il n'en reste pas moins possible qu'un Caraka plus ancien ait été le rédacteur véritable de notre actuelle *Carakasamhitā*.

On ne saurait toutefois faire remonter ce texte très haut. Le style n'en est pas védique; il est proche de celui de la *Suṣrutasaṃhitā* et de l'*Arthaśāstra*. L'ouvrage peut être antérieur à l'ère chrétienne mais non de beaucoup.

D'après une tradition qu'il faut maintenant examiner, Caraka serait une incarnation du serpent mythique Īśa qui se serait aussi incarné pour écrire, sous le nom de Patanjali, le *Mahābhāṣya* et les *Yogasūtra*. C'est ce qui résulte d'une des invocations liminaires de l'*Ayurvedadīpikā*, commentaire par Cakrapāṇidatta ou Cakradatta (XI^e siècle), sur la *Carakasamhitā* : «Adoration au Maître des serpents, destructeur des troubles

⁽¹⁾ *Ritual-Literatur* (Grundriss), Strasbourg, 1897, p. 159. A. B. KEITH, *The Veda of the Black Yajus School*... Harvard Or. S., XVIII, p. cxiii, conteste le rapprochement sans raisons décisives et préfère voir dans la *carakasautrānt* celle de l'école des Caraka. Mais les deux points de vue ne s'excluent pas si le médecin Caraka n'est pas sans rapport avec l'école des Caraka.

⁽²⁾ L. RENOU, *Écoles védiques*, p. 134.

de l'esprit, de la parole et du corps par le *Pātañjala*⁽¹⁾, le *Mahābhāṣya* et l'ouvrage reconstruit par Caraka⁽²⁾. Un auteur tardif, Āivarāma, commentateur de *Vāsavadattā*, fait de Patañjali à la fois un grammairien, un maître de yoga et un médecin⁽³⁾. L'invocation de Cakradatta ne signifie pourtant pas nécessairement que les trois ouvrages sont l'œuvre d'un même auteur; trois auteurs ont pu être considérés comme des incarnations successives de Āṣa. La tradition dont l'invocation se fait l'écho n'implique donc pas que la *Carakasamhitā* était anciennement considérée comme révisée par le grammairien Patañjali lui-même ou comme appartenant au même temps. Cependant on pourrait, nous l'avons vu, placer Caraka au II^e ou au I^{er} siècle av. J.-C., époque de Patañjali⁽⁴⁾.

Mais le problème se complique du fait que d'autres ouvrages sont encore attribués à Patañjali. On a longuement discuté sur la possibilité de confondre le Patañjali du *Mahābhāṣya* et celui des *Yogasūtra*⁽⁵⁾. De plus al-Bērōnī cite fréquemment et résume un *Patañjala*⁽⁶⁾. Il s'agit d'un ouvrage de mystique assez voisin apparemment des *Yogasūtra* mais différent d'eux, notamment par le fait qu'il contenait une partie alchimique. Or Patañjali ou son *Patañjala* est invoqué à plusieurs reprises comme autorité alchimique dans le commentaire de Āivadāśasena sur le *Cakradattasamgraha*, ouvrage dû au commentateur de Caraka⁽⁷⁾. On peut admettre l'existence de plusieurs Patañjali mais il y a lieu de craindre qu'on se trouve une fois de plus en présence d'attributions légendaires. En effet, ces attributions rappellent celles qui sont faites à Nāgārjuna, tout ensemble philosophe, alchimiste, médecin; or, le nom de Nāgārjuna signifie « Le Blanc d'entre les serpents »⁽⁸⁾ et la légende veut que Patañjali,

(1) *pātañjalamahābhāṣya-carakapratīṣṭhāṣṭaṭh | manovākkūyadoṣānām hartre 'hipataye namah ||* vers 6. — Ce vers a été reproduit avec la variante *hartre* dans le *Patañjalīcaritra* de Rāmabhadra Dīkṣita, auteur qui ne remonte pas au delà du XIII^e siècle, cf. S. N. Dasgupta, *Yoga philosophy*, Calcutta, 1930, p. 51.

(2) C'est-à-dire les *Yogasūtra*.

(3) Cf. G. N. MCKHOPADATYAY, *History of Indian Medicine*, Calcutta, t. III, 1929, p. 779.

(4) On admet d'ordinaire que Patañjali appartient au milieu du II^e siècle av. J.-C., en partie parce qu'il parle au présent d'un sacrifice en train de s'accomplir sur les ordres du roi Puṣyamitra. Mais comme il en parle dans un simple exemple de grammaire, il est naïf de croire qu'il écrivait réellement au cours de la session même de ce sacrifice. D'autre part, il mentionne les Saka qui étaient, à cette époque, encore loin de l'Inde mais qui l'ont envahie au début du I^{er} siècle av. J.-C. (Cf. LA VALLÉE PERSSEY, *L'Inde au temps des Maurya*, Paris, 1930, p. 201. Il reste que la position de Patañjali dans la série des grammairiens le place au moins au I^{er} siècle av. J.-C.).

(5) Cf. MINCEA ELIIDE, *Yoga*, Paris, 1936, p. 27 et suiv.

(6) E. SACHAU, *Alberuni's India*, t. I, p. 68 et suiv. et *passim*.

(7) Cf. G. N. MCKHOPADATYAY, *loc. cit.*, p. 778 et 783-785 (renvoie aux pages d'une éd. non indiquée), les citations en question se trouvent dans chap. 121 (*śāntānādhikāra*) de l'éd. Jīvananda Vidyāsagara, 3^e éd., Calcutta, 1897, p. 706 et suiv.

(8) La traduction tibétaine du nom, *ku'i sgrub*, signifie « Parfait d'entre les serpents ».

incarnation du serpent Çesa, soit né en tombant (*pat*) sous forme d'un serpent dans les mains du grammairien *Pāṇini* au moment où il faisait l'*añjali*⁽¹⁾. Cette étymologie est bien entendu sans valeur linguistique, mais elle exprime ce que la légende a fait du grammairien *Patañjali*, personnage selon toute apparence historique. Cela étant, on peut se demander si le *Patañjali* prétendu médecin et alchimiste comme *Nāgārjuna* n'est pas un doublet du *Nāgārjuna* bouddhiste⁽²⁾ tout comme nous avons vu que *Divodāsa* et *Bharadvāja* d'une part, *Suçruta* et *Ātreya Punarvasu* d'autre part, étaient les doublets des mêmes personnages mythiques. En ce cas, *Caraka*, confondu avec *Patañjali* en qualité d'incarnation du même serpent, ou même identifié purement et simplement à *Patañjali*, se confondrait avec *Nāgārjuna*. Le réviseur de la *Carakasamhitā* et celui de la *Suçrutasamhitā* ne seraient qu'un.

On pourrait dès lors être tenté de supposer qu'historiquement il en a été ainsi et que les deux grandes *samhitā* médicales ont été révisées par un même auteur auquel les traditions des deux écoles auraient donné des noms différents. Mais cette conclusion serait hasardée. Il est bien vraisemblable que le grammairien *Patañjali*, le médecin *Caraka* et le docteur bouddhiste *Nāgārjuna* ont existé indépendamment et que les légendes qui les identifient ou en font des personnages similaires se sont développées secondairement. Ces noms en effet sont attestés bien avant que nous ayons la preuve de l'existence de ces légendes. Les origines de celles-ci peuvent se rattacher au nom même de *Nāgārjuna* ou aux idées qui lui ont fait donner ce nom. C'est l'usage dans l'Inde de faire pièce aux prétentions des autres, non en les niant, mais en les accaparant. Senart a montré que le serpent jouait souvent un même rôle dans les légendes bouddhistes et vichnouïtes⁽³⁾. *Nāgārjuna* est censé avoir arraché aux *Nāga* qui les tenaient enfouies dans l'abîme du *Pātāla* les doctrines du *Mahāyāna*, et *Vishnu* passe pour avoir rapporté du même abîme les *Veda* volés par des *Nāga* ou des *Asura*⁽⁴⁾. Il était naturel qu'un docteur bouddhiste et un docteur brahmanique ou un groupe de docteurs brahmaniques, les uns et les autres en rapport avec les serpents, se fissent pendant. Une fois la révision de la *Suçrutasamhitā* attribuée à *Nāgārjuna*, ou si elle a été réellement faite par un auteur de ce nom, le réviseur de la *Carakasamhitā*

(1) Cf. H. H. WILSON, *A Dictionary in sanskrit and english*, s. v° *patañjali*. D'ailleurs le *Mahabhāṣya* de *Patañjali* est parfois appelé *Phanibhāṣya* «le commentaire du serpent».

(2) *Çivādāsa* invoque à la fois comme autorités alchimiques *Nāgārjuna* et *Patañjali* et par conséquent les distinguait, mais ceci prouve seulement que de son temps on attribuait à l'un et l'autre des ouvrages différents.

(3) Cf. notamment à propos du serpent Çesa : *Essai sur la légende du Buddha*, 2^e éd., Paris 1882, p. 218, note, en général, chap. v.

(4) SENART, *ibid.*, p. 389.

devait devenir, pour son école qui ne voulait pas être en reste, l'incarnation du nāga mythique. Il ne s'ensuit aucunement que les deux réviseurs doivent avoir été un même personnage historique. Il en résulte seulement que les légendes racontées à propos de la rédaction classique des deux *samhitā* ont un fondement commun, ce qui se comprend d'autant plus aisément qu'il s'agit de textes appartenant manifestement à une même époque.

Quant à la connexion de la légende de Caraka avec celle du grammairien Patañjali, elle fait partie d'un ensemble de concordances entre la légende de la transmission de la grammaire et celle de la transmission de la médecine. Nous avons déjà vu qu'une tradition attribuait à Indra l'enseignement de la grammaire. Pāṇini (VII, 2, 63) cite l'opinion d'un Bhāradvāja qui peut bien avoir été un personnage réel dont le nom signifiait simplement « descendant de Bharadvāja ». Mais surtout Kātyāyana, le prédécesseur de Patañjali-Caraka, est parfois comme exégète de Pāṇini, nommé Punarvasu⁽¹⁾ tout comme, dans la tradition médicale, le maître de Caraka passe pour avoir été Punarvasu. Le caractère tardif de l'attribution de ce nom à Kātyāyana indique qu'il ne s'agit probablement là que d'une adaptation secondaire de la légende des médecins à celle des grammairiens, mais cette attribution donne un exemple de la façon dont les Indiens ont remanié l'histoire de leurs sciences⁽²⁾. C'est là un indice de plus que les légendes des origines et de la transmission de l'Āyurveda ne sont point de l'histoire altérée mais des reconstitutions idéales d'une histoire perdue ou négligée et que les noms imputés aux auteurs des grandes *samhitā* médicales ne sont sans doute pas ceux qu'ils ont effectivement portés, à moins qu'ils ne les aient précisément choisis ou reçus comme surnoms. Les *samhitā* médicales ne peuvent donc se dater sûrement d'après les époques possibles de leurs auteurs supposés. C'est seulement leur composition intrinsèque, l'état de leur langue et leur place par rapport aux textes de date connue qui permettent d'assigner une époque approximative à leur composition.

Les doctrines essentielles des textes āyurvédiques. — Les grandes *samhitā* sont des textes didactiques en prose et en vers de mètres variés. Les passages en prose contiennent généralement des vers mnémoniques qui les résument. Les chapitres entièrement en vers sont plus spécialement ceux qui contiennent les énumérations des symptômes ou les prescriptions thérapeutiques. Ce sont donc ceux qu'il est le plus utile pour la

(1) Dans les dictionnaires tardifs, cf. Böhtlingk et Roth, s. v°.

(2) On peut encore rappeler que le *Yogaśāstra* est parfois attribué à Vararuci au lieu de Nāgārjuna et que le nom de Vararuci est souvent imputé à Kātyāyana.

pratique de savoir par cœur, tandis que les exposés en prose portent plutôt sur les enseignements théoriques. Le choix de la prose ou des vers semble donc avoir été commandé surtout par un souci pédagogique. Leur alternance n'est pas le signe de l'intervention de plusieurs auteurs dans la composition des *samhitā*. Les morceaux en prose rappellent souvent, surtout dans la *Carakasamhitā*, les exposés théoriques des *Brāhmaṇa* et des *Upaniṣad*. Ils ont, dans un certain nombre de cas, la même forme dialoguée que dans ces derniers textes, mais la langue est d'un caractère plus récent.

La *Suśruta* et la *Carakasamhitā* concordent dans l'ensemble étroitement pour le contenu. Leurs divisions sont identiques ou analogues. Il en est de même pour leurs données théoriques et pratiques, mais la *Suśrutasaṃhitā* est beaucoup plus riche que la *Carakasamhitā* touchant la chirurgie. Toutes deux présentent généralement leurs enseignements sous une forme très condensée. Elles sont néanmoins volumineuses, en raison de l'abondance des matières. Elles professent un système rationnel d'où la magie et la mystique sont absentes. Elles n'invoquent l'intervention démoniaque que dans des cas spéciaux : délires de possession et maladies des enfants. D'ordinaire, elles expliquent les états de santé et de maladie par le jeu des éléments constitutifs de l'organisme, du régime alimentaire et général et des influences de temps et de saison. C'est seulement dans quelques prescriptions thérapeutiques, ou à propos de cérémonies entourant la naissance qu'il est question de religion et de magie.

L'expérience a manifestement joué, comme toujours en médecine, un rôle important dans l'établissement de la thérapeutique. Mais il s'en faut de beaucoup que la pratique enseignée par l'Āyurveda soit un empirisme. Les données de l'expérience sont organisées d'après une théorie générale de physio-pathologie. Cette théorie est complexe. Les textes portent les traces de courants divers de pensée qui ont influé concurremment sur sa formation. La théorie générale du Sāṃkhya, qui dénombre les éléments formateurs de l'univers, est surajoutée à des conceptions plus spécialement médicales. Celles-ci voient dans le corps un composé des grands éléments qui sont la matière de toutes choses dans l'Univers : l'espace ou vide (*dhāṭvā* ou *antarikṣa*), le vent ou air (*vāyu*), le feu (*tejas*), l'eau (*ap*) et la terre (*prthivī*), auxquels divers textes ajoutent la pensée (*cetanā*) qui siège dans ce corps⁽¹⁾, comme font fréquemment aussi les textes bouddhiques qui appellent cette pensée *viñāṇa*.

⁽¹⁾ Caraka, *Ār.*, I, 14; Suśr., *Ār.*, V, 1. — Dans le sperme, Caraka en reconnaît seulement quatre, car il ne fait pas entrer en ligne de compte l'espace (*Ār.*, II, 4), de

Ces grands éléments forment les substances différenciées de l'organisme qui sont à leur tour les «éléments» (*dhātu*) de cet organisme et sont au nombre de sept : le suc organique (*rasa*) qui est le chyle, le sang (*rakta*) qui est le chyle teinté de rouge, la chair (*māṃsa*), la graisse (*medas*), l'os (*asthi*), la moelle (*majjā*) et le sperme (*śukra*) qui dérivent les uns des autres en partant du *rasa*⁽¹⁾. Le *rasa* est donc la substance primordiale de l'organisme et il était même tenu par certains auteurs pour l'essence des eaux génératrices de tout⁽²⁾. En toute chose d'ailleurs, il y a un *rasa*, un «goût», élément liquide qui forme à la fois le substrat et le signe des propriétés, des vertus de cette chose⁽³⁾.

Les sept substances contiennent un principe liquide de rayonnement (*tejas*) qui les rend vivantes et se nomme *ojas*, c'est-à-dire «force»⁽⁴⁾. Il est la matière de la vitalité et on peut l'appeler «suc vital». Il siège dans le cœur; les souffles (*prāṇa*) dont il va être question dans un instant, s'appuient sur lui et il se distribue avec eux dans le corps par les vaisseaux⁽⁵⁾.

Telle est la substance du corps. Le jeu de trois des grands éléments qui entrent dans sa composition, le vent, le feu et l'eau, lui donne vie et mouvement. Mais quand ils sont excités ou au contraire quand leur action s'arrête, la maladie survient. Ils sont donc à la fois les trois éléments, *tridhātu*, et les trois troubles, *tridosa*, de l'organisme. Le vent, *vāta* ou *vāyu*, se présente dans le corps sous sa forme propre, la même que dans la nature, celle d'un souffle, *prāṇa*; le feu sous celle de la bile, *pitta*, et l'eau sous celle de la pituite (ou phlegme), *kapha* ou *ślesman*. Chacun d'eux a plusieurs formes spéciales.

Le *prāṇa* se divise en *prāṇa* proprement dit, «souffle de devant», qui siège dans la bouche et assure respiration et déglutition; *uddāna*, «souffle

même à propos de l'embryon (*Ār.*, II, 35). Une opinion attribuée spécialement à Bharaḍvāja ne fait pas davantage état de l'espace (*Caraka, Sātr.*, XXV, 21). Ceci ne contredit pas la théorie des cinq éléments car, dans les passages en question, l'espace peut être considéré comme omis simplement parce qu'il n'y avait rien à en dire à propos du sujet particulier que l'on traitait. En revanche les allusions aux doctrines générales dans les textes bouddhiques font parfois état de quatre éléments, les mêmes que ceux des Grecs, cf. *Mahāvastu*, éd. Senart, t. III, p. 65; P. DEVIÉVILLE dans *Hibōgirin*, fasc. III, p. 263.

(1) *Suśruta, Sātr.*, XIV, 6.

(2) Telle est l'opinion attribuée à Vāryosida dans *Caraka, Sātr.*, XXV, 13 : «Nées du *rasa* sont les choses et les maladies des diverses sortes, car les eaux sont douces de *rasa*, elles dont on rapporte qu'elles sont causes de créations» (*rasajñi tu blutāni vjādhyaṣ ca prithagvidah | āpo hi rasavatyaś tāh smṛtā nirvṛtīhetavaḥ ||*). Cette opinion a des antécédents depuis IV., X, 129, 1 et 3, où l'eau est à l'origine des choses. Les eaux sont aussi l'élément primordial d'après un passage classique de Manu (I, 8 et 10). Mais la théorie de Manu est un créationnisme, ce qui n'est pas le cas de celle attribuée à Vāryosida.

(3) Sur les *rasa* : *Caraka, Sātr.*, XXVI, importante discussion de théories.

(4) *Suśr., Sātr.*, XV, 13-14.

(5) *Caraka, Sātr.*, XXX, 6-11.

qui va en haut», producteur de la parole; *samāna*, «souffle concentré», qui fournit l'air nécessaire au feu intérieur pour cuire, c'est-à-dire pour digérer, les aliments; *apāna*, «souffle qui va en bas», assurant les fonctions d'excrétion et l'accouchement; enfin *vyāna*, «souffle diffusé», qui parcourt de toutes parts les membres et explique leur mouvement⁽¹⁾. Tous les mouvements du corps en effet sont rapportés à l'action du vent, par analogie avec ce qui se passe dans l'Univers où le vent est le moteur par excellence.

Le feu, représenté par la bile sous cinq formes, est le *pācaka*, le cuiseur des aliments; le *rañjaka*, le «colorant», qui rougit le *rasa* pour en faire du sang; le *sādhaka*, le «réalisateur», par qui s'allument dans le cœur les désirs; l'*dloaka*, le «voyant», qui brille dans l'œil et permet la vue; et le *bhrājaka*, l'«illumineur», qui luit dans la peau⁽²⁾.

L'eau, de son côté, sous les diverses formes du *glesman*, est l'élément à la fois humide, froid et liant de l'organisme. Elle siège surtout dans l'estomac qui sert de centre à ses fonctions. Dans la poitrine, elle maintient la jonction de la tête et des bras et soutient le cœur. Dans la gorge et sur la langue, elle assure la gustation. Dans la tête, elle favorise les facultés sensorielles. Dans les articulations, elle coapte⁽³⁾.

Les saisons, l'habitat, le genre de vie, les nourritures diverses favorisent ou entravent l'action du vent, du feu et de l'eau selon qu'ils portent à l'activité, à l'échauffement ou au refroidissement.

La nosologie étudie les symptômes des maladies et, par là, relève de l'observation, mais elle cherche à interpréter ces symptômes en fonction du système de physiologie des trois éléments. Son but principal est de déterminer l'étiologie ou, comme disent les textes āyurvédiques, le *nidāna*, l'occasion en laquelle se produisent les troubles. Cette occasion, déterminée par le temps, le régime, le comportement ou telle autre cause, consiste dans l'excitation ou le ralentissement de l'un ou de plusieurs d'entre les éléments. Poser un diagnostic ne consiste pas seulement à reconnaître une maladie mais à juger du rôle qu'y jouent le vent, la bile ou la pituite. Une fièvre hémorragique viendra du *raktapitta*, du «sang et bile»; de celle-ci parce qu'elle est chaude, de celui-là parce qu'il apparaît et s'épanche. Des descriptions sont données de toutes les manifestations supposées d'excès ou d'absence de chacun des trois *dosa*, ou de combinaisons de deux d'entre eux excités ou du concours (*sannipāta*) des trois.

La thérapeutique est dominée par les idées qu'on s'est faites de l'action

(1) *Suqr., Nid.*, I, 11 et suiv.

(2) *Ibid., Satr.*, XXI, 7.

(3) *Ibid., Satr.*, XXI, 11.

calmante ou excitante des drogues, des aliments, du régime, de l'habitat, sur le vent, la bile et la pituite. En présence du malade, une fois les symptômes reconnus, une fois déterminé le rôle joué par tel ou tel *dosa*, le médecin indien doit prescrire une médication aux effets antagonistes de ceux du *dosa* en cause. Un traitement ainsi fondé sur une théorie qui est fausse, aurait dû être singulièrement hasardeux; pourtant la théorie était assez souple et vague pour s'accommoder en réalité des données de l'expérience pure, tout en paraissant les primer. En effet, l'action des remèdes était connue par l'usage, et, si telle drogue calmait telle manifestation morbide réputée due au vent, on classait cette drogue parmi les antagonistes du vent, quitte à inventer ensuite une explication de ce fait. C'était donc en définitive l'expérience qui dirigeait le choix des médications et la théorie générale était seulement un effort pour expliquer après coup à la fois le mécanisme du fonctionnement normal du corps, celui des accidents pathologiques et celui de l'action du traitement. Le système de l'Âyurveda est donc un dogmatisme interprétant l'expérience.

Il est comparable à certains des systèmes médicaux de l'antiquité grecque élaborés eux aussi dans les siècles qui ont précédé l'ère chrétienne. La collection hippocratique contient les éléments de la doctrine qui devait se fixer plus tard avec une rigueur pareille à celle de la théorie Âyurvédique et qui est celle des quatre humeurs : sang, bile, atrabile et pituite, correspondant aux quatre grands éléments et à leurs propriétés de chaud, sec, froid et humide. L'existence, en regard de la doctrine humorale du monde hellénique, du système Âyurvédique des trois *dosa* doit évidemment être reconnue comme un des faits dominants de l'histoire générale de la médecine ancienne. Tous deux ont fait simultanément autorité depuis l'antiquité, l'un dans le monde indien, l'autre dans le monde occidental. Tous deux sont encore suivis. La doctrine grecque se survit dans la médecine des pays d'Islam. Le système indien est toujours en vogue dans l'Inde, où il connaît même une renaissance vigoureuse. Il a été adopté de bonne heure aussi loin qu'a porté l'influence de l'Inde, jusqu'en Mongolie d'où il est venu à la fin du siècle dernier et au commencement de celui-ci provoquer en Russie un engouement pour la médecine dite «tibétaine» parce qu'elle était passée chez les Mongols par l'intermédiaire des Tibétains.

Fondées les unes et les autres sur la représentation que des «physiologues» se faisaient de l'Univers, les théories médicales grecque et indienne se sont pendant, non seulement parce qu'elles ont eu historiquement dans le même temps une égale diffusion dans deux mondes comparables, mais encore parce qu'elles relèvent de spéculations analogues, parce

qu'elles sont organiquement constituées de même et sont scientifiques au même sens, en tant qu'essais d'explication purement naturelle des phénomènes vitaux normaux et pathologiques.

C'est donc la naissance d'un Âyurveda scientifique que nous devons chercher à surprendre dans les textes qui l'ont précédé. Le caractère mythique des récits qu'il contient lui-même sur son origine et sa transmission ne doit pas en imposer et faire croire que ses doctrines sont entachées de mythes. Nous avons vu que la tradition relative aux maîtres de l'Âyurveda était pleine de réminiscences védiques, les auteurs médicaux supposés portant des noms védiques. Nous verrons d'autre part que les antécédents des doctrines classiques de l'Âyurveda sont également védiques. Pourtant, il y a contraste entre la valeur des exposés sur l'histoire de l'Âyurveda qui est nulle et celle des efforts méritoires tentés pour expliquer rationnellement la santé et la maladie. Mais la légende de l'origine et de la transmission de l'Âyurveda n'est qu'un placage pseudo-historique sur la doctrine scientifique. Celle-ci dérive de spéculations brahmaniques, valables sinon par elles-mêmes, du moins par la tendance d'esprit qui les suscitait; de plus, elle est en partie fondée sur l'observation des faits normaux et pathologiques, ce qui lui garde une attache avec la réalité. Les légendes des origines, au contraire, tout en utilisant des données du Veda, tout en citant des noms d'auteurs fort anciens, ne paraissent pas reposer sur une tradition à base historique ancienne et solide. Nous verrons pourtant, en étudiant les rapports du Veda et de l'Âyurveda, en quelle mesure elles ne nous ont point menti.

CHAPITRE II.

LES DONNÉES MÉDICALES PRÉ-ARYENNES ET INDO-IRANIENNES.

I. Les premières données.

C'est depuis 1922 seulement que les fouilles pratiquées par M. R. D. Banerji, puis par l'*Archaeological Survey of India*, ont mis au jour à Mohan-jo-Daro, dans le Sind, les vestiges de la civilisation dite « de l'Indus », vestiges qui se raccordent à ceux qu'ont livré les fouilles parallèles de Harappâ dans le Panjâb. Cette découverte, en l'absence de tout déchiffrement réel des inscriptions recueillies et dans l'état encore incomplet des travaux de fouille à grande profondeur, a déjà donné lieu à une foule de théories fantaisistes. Bien des données cependant sont acquises, du moins l'accord s'est-il généralement fait sur des points d'importance majeure. L'ancienneté des ruines est attestée à la fois par l'épaisseur de la couche alluviale qui les recouvrait et par les trouvailles hors de l'Inde, à Kish, à Ur, à Tello et à Suse, dans des couches du troisième millénaire avant notre ère, de sceaux provenant manifestement de l'Indus ou appartenant au même type que ceux de l'Indus.

Nous ne pouvons évidemment rien savoir de positif sur la médecine dans la civilisation de l'Indus. Cependant les ruines de la ville très étendue exhumée à Mohan-jo-Daro sont particulièrement remarquables par les énormes travaux d'hygiène urbaine dont les restes ont été retrouvés. Les maisons comportent toutes un emplacement réservé aux ablutions. Dans les habitations modestes c'est une simple salle à dallage imperméable en pente douce vers une canalisation d'écoulement. Dans les demeures plus importantes, il s'agit de véritables salles de bains. Les canalisations d'écoulement des maisons aboutissent à un système d'égouts collecteurs ramifié dans toutes les rues. Le plus grand des édifices comporte un bain de 55 m. sur 33 m., avec une piscine de 13 m. sur 7 m., profonde de 2 m. 50 et de vastes dépendances manifestement affectées à la balnéation.

On s'est posé à propos du grand bain la question de savoir s'il s'agissait d'un établissement thermal comparable à ceux des Romains et consacré à l'hygiène, à l'hydrothérapie et au sport ou encore d'une fondation

religieuse pour bains rituels. La première hypothèse est de beaucoup la plus vraisemblable; l'importance des installations privées attestant bien le goût des habitants pour les ablutions et la baignation.

Les eaux employées étaient-elles médicinales? Rien ne nous permet de le supposer. Si le grand bain était la seule installation hydrothérapique rencontrée, on pourrait le penser, mais les installations privées ne peuvent avoir été destinées uniquement à des cures; elles étaient construites pour l'usage journalier. Aussi pouvons-nous conclure avec la plus grande vraisemblance que les ruines de Mohan-jo-Daro attestent, dès le troisième millénaire avant notre ère, l'existence dans l'Inde d'une hygiène privée et urbaine.

Beaucoup plus tard, l'hygiène et l'hydrothérapie apparaissent comme très estimées des médecins classiques et très en vogue dans les couvents aussi bien que dans la vie privée⁽¹⁾. On peut voir là une persistance de goûts et d'usages remontant à la civilisation de l'Indus, mais il ne faut pas oublier que tels goûts et tels usages naissent tout naturellement dans un pays tropical. En tout cas, l'hygiène très développée dont les monuments de l'Indus donnent une idée n'était pas nécessairement scientifique ni même médicale. Une hygiène n'est en effet médicale et scientifique que si elle est fondée sur des conceptions de prophylaxie et de thérapeutique. Autrement, elle ne relève que de la propreté banale ou du luxe. L'hydrothérapie chez Suçruta⁽²⁾ et Caraka⁽³⁾ fait partie des traitements par les *sveda*, les «sudations», réalisées par des procédés très variés, généralement beaucoup plus complexes que les bains et les douches. Le choix de ces procédés est commandé par les propriétés qui leur sont prêtées de calmer ou d'exciter les divers éléments vitaux de l'organisme. Des drogues sont incorporées aux eaux employées. Rien ne saurait nous indiquer si à Mohan-jo-Daro l'hydrothérapie revêtait déjà des formes comparables à celles que les médecins de l'époque classique ont décrites.

Les trouvailles de la vallée de l'Indus comprennent en outre plusieurs produits qui peuvent avoir servi de remèdes. Des cornes d'un cervidé, le *sambar* (ou *sābar* en hindi, skr. *ṣambara*, *Rusa aristotelis* Jerdon), ont été rencontrées sans autres restes de l'animal et par conséquent doivent avoir été recueillies pour elles-mêmes. Précisément de pareilles cornes sont encore usitées en médecine populaire indienne. On a également

⁽¹⁾ Cf. J. L. DORRÉAU, *Les bains dans l'Inde antique, monuments et textes médicaux*, Paris, 1936.

⁽²⁾ *Cikitaśādhana*, XXXII. Les bains (*snāna*) sont étudiés plus spécialement dans *Cikut*, XXIV, 56-64.

⁽³⁾ *Saṣtraśādhana*, XIV.

trouvé du bitume et cette substance fait partie de la pharmacopée sanskrite, scientifique cette fois, sous le nom de *gildjatu*. Enfin des os de seiches, qui peuvent eux aussi avoir eu un emploi médical, étaient contenus dans des poteries exhumées par M. Majumdar à Othman-jo-Buthi⁽¹⁾. L'emploi de pareils produits en thérapeutique n'a malheureusement pas de signification caractéristique. Il ne prouve rien quant aux connaissances médicales qui pouvaient appartenir à la civilisation de l'Indus. Nous ne pouvons donc nous faire une idée de celles-ci. Les restes matériels de la civilisation donnent à penser qu'elles pouvaient être déjà assez avancées, d'autant plus que la trouvaille de sceaux de l'Indus en Mésopotamie atteste des relations avec cette contrée où les Sumériens ou les Babylo-niens ont développé de bonne heure une tradition médicale importante. Dès l'époque de Mohan-jo-Daro, des échanges scientifiques ont pu se produire entre la Mésopotamie et la vallée de l'Indus. C'est tout ce que nous pouvons dire pour le moment et la conséquence en est que les Âryens védiques, en pénétrant dans l'Inde au deuxième millénaire av. J.-C., peuvent y avoir trouvé des notions médicales déjà constituées et peut-être en rapport avec celles des Sumériens. Il nous est impossible à l'heure actuelle de confirmer ni d'infirmer cette hypothèse, mais nous pourrions montrer qu'à leur arrivée les Indo-Âryens apportaient sinon une médecine élaborée, du moins des idées qui sont entrées comme éléments dans la formation de l'Âyurveda.

2. Les données indo-iraniennes.

La comparaison des passages intéressant la médecine dans les textes les plus anciens de l'Inde et de l'Iran, dans le Veda et l'Avesta, est susceptible de nous indiquer quelques-unes des notions formées dès la période de communauté indo-iranienne et conservées à la fois par les Iraniens et par les Âryens qui ont pénétré dans l'Inde. Ces notions sont peu nombreuses et assez vagues. Elles n'en méritent pas moins d'être relevées. Il est nécessaire d'en faire le bilan pour établir quels éléments de la médecine indienne classique peuvent remonter à l'ancienne importation indo-Âryenne et lesquels sont d'acquisition plus tardive. Mais ce bilan est assez délicat à dresser car tout ce qui est commun aux Indiens et aux Iraniens de la période historique ne remonte pas nécessairement à la communauté indo-iranienne. Les deux peuples ont pu séparément em-

⁽¹⁾ Cf. E. MACRAT, *La civilisation de l'Indus*, trad. franç., Paris, 1936, p. 181, 185, 186.

prunter les mêmes notions à un troisième peuple ou encore et surtout l'un peut avoir communiqué à l'autre certaines de ses acquisitions propres.

En effet, les rapports entre l'Inde et l'Iran sont permanents depuis l'antiquité. Darius a établi deux satrapies dans le bassin de l'Indus dès la fin du vi^e siècle av. J.-C. et l'annexion d'une partie des territoires indiens de l'Ouest peut même remonter jusqu'à Cyrus. Les satrapies indiennes furent reprises par l'Inde à la suite de la destruction de l'empire perse par Alexandre et de leur courte occupation par celui-ci. Les rapports de l'Inde et des pays iraniens n'en furent pas moins constants. Les peuples iraniens de la Haute-Asie et de l'Iran propre, les Saka, les Parthes et les Kusana conquièrent à plusieurs reprises et pour de longues périodes de vastes royaumes dans l'Inde. Les Sassanides y pénétrèrent ou se tinrent en continuelles relations avec ses souverains. Un perpétuel trafic avec l'Iran et les pays occidentaux à travers l'Iran, trafic sur lequel nous aurons à revenir en étudiant les relations éventuelles entre les savants de l'Inde et ceux du monde hellénique, s'est établi de très bonne heure, par les régions aujourd'hui afghanes, à travers les terres iraniennes. Dans l'ordre intellectuel, l'existence du bouddhisme en Bactriane et en Sogdiane, sur des routes qui, contournant par l'Ouest le Pamir, conduisaient à l'Asie centrale et à la Chine, est la trace la plus éclatante des apports indiens dans les pays iraniens. Réciproquement, les preuves ne manquent point d'influences iraniennes sur l'Inde dès l'époque d'Asoka, au milieu du iii^e siècle av. J.-C. et même dès la période achéménide. Il y a donc tout lieu de penser qu'une partie du bien commun de l'Inde et de l'Iran, surtout dans le domaine des idées scientifiques, dans la formation desquelles l'émulation joue de tout temps et en toutes régions un si grand rôle, et qui n'ont pu se développer très largement dès la période préhistorique, date de la période des échanges plutôt que de celle de la communauté originelle.

Les dates relativement tardives de nos sources textuelles iraniennes rendent celles-ci susceptibles de contenir des emprunts à l'Inde et d'avoir développé certaines données autochtones sous l'influence de l'Inde, à son exemple ou par réaction contre elle. Il faut redouter de faire remonter au passé reculé indo-iranien des conformités d'idées dues à des communications tardives ou, au contraire de prendre pour des emprunts récents celles qui sont dues à une communauté d'origine.

L'Avesta dit «récent» est notre plus ancienne source pour la connaissance de la médecine en Iran, car les Gâthâ ne contiennent pas d'allusion à la médecine. Or, il n'est pas impossible *a priori* qu'un élément l'influence indienne ait pu agir, directement ou non, sur la rédaction de certains de ses passages. Selon la tradition persie, l'Avesta achéménide

avait été brûlé par Alexandre, à l'exception de morceaux intéressants l'astronomie et la médecine qui auraient été traduits en grec. Plus tard, au III^e siècle de notre ère, après que le grand prêtre Tansar eût entrepris sur l'ordre d'Ardašêr I^{er}, la restitution de l'Avesta déjà ébauchée sous les Parthes Arsacides, le fils et successeur d'Ardašêr, Šâhpuhr I^{er} (241-272), y fit insérer des morceaux médicaux, astronomiques et cosmogoniques « dispersés dans l'Inde, en Grèce et ailleurs »⁽¹⁾. On ne croit pas d'ordinaire qu'il faille ajouter foi à cette dernière indication traditionnelle⁽²⁾; toutefois, il n'y a pas contre elle d'argument décisif. En tout cas, l'Avesta sassanide aujourd'hui en partie perdu, a réellement contenu, notamment dans le *Huspâram-nask*, des passages relatifs à la médecine, comme on peut le voir par un résumé inclus dans le *Dênkart pehlevi* (du IX^e s.)⁽³⁾. Le même *Dênkart* a conservé la teneur d'un traité médical, malheureusement obscur dans les passages techniques qui seraient les plus importants pour juger de ses doctrines⁽⁴⁾. Il semble que ce traité atteste une influence hellénique, notamment en ce qu'il fait jouer un grand rôle au froid, au sec, à l'humide et au chaud qui sont les *φυχρόν, ξηρόν, υγρόν et θερμόν* grecs. Les points de ressemblance avec la médecine indienne qui ont été signalés sont peu significatifs⁽⁵⁾. Pour le reste, il reprend les données de l'Avesta qui se trouvent ainsi mêlées à des notions étrangères.

Ailleurs une influence indienne paraît assez manifeste. La biographie, ou mieux, sans doute, l'autobiographie du médecin de Khusro I^{er} (roi de 531 à 579), Barzôê, qui aurait rapporté d'un voyage dans l'Inde le livre de Kahlilagh et Damnagh, c'est-à-dire une version du *Pañcatantra*, contient un exposé sommaire d'embryologie où Hertel a reconnu, à juste titre, semble-t-il, des notions indiennes caractéristiques⁽⁶⁾. C'est ainsi que l'accouchement est, selon Barzôê, causé par un vent et c'est précisément ce qu'enseigne la médecine indienne classique. Toutefois même en ce cas, où la réalité d'une communication avec l'Inde du VI^e siècle est indiscutable puisqu'elle a amené l'imitation pehlevie du *Pañcatantra*, il ne serait pas impossible de soutenir que la notion du rôle attribué

(1) Cf. J. DARWESTER, *Le Zend-Avesta*, t. III, Paris, 1893 (*Ann. Mus. Guimet*, t. XXIV, p. XXI suit.).

(2) A. CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhague, 1936, p. 136-137.

(3) Cf. A. CHRISTENSEN, *ibid.*, p. 414 et suiv.

(4) *Denkart*, éd. Peshotan Senjâna, Bombay, 1874-1928, t. IV, p. 181 et suiv., et trad., *ibid.*, p. 220 et suiv. — Étude et trad. dans L.-C. CASARELLI, *Un traité pehlevi sur la médecine*, in *Muséon*, nov. 1886, p. 532 et suiv.

(5) CASARELLI, *loc. cit.*, 1^{er} article, p. 314 et suiv.

(6) Cf. CHRISTENSEN, *loc. cit.*, p. 418 et suiv. L'autobiographie de Barzôê a été éditée et traduite par Th. NOELDERE, *Barzoes Einleitung zu dem Buche Kalila wa Dimna* . . . , Strasbourg, 1912.

au vent dans l'accouchement était connue en Iran avant Barzôh. Celui-ci aurait pu la retrouver dans l'Inde plutôt que l'en rapporter. Cette notion pourrait être, en effet, soit d'origine indo-iranienne préhistorique, soit empruntée à l'Inde avant le VI^e siècle. La première éventualité n'est pas à rejeter car, comme nous le verrons, la conception d'un rôle physiologique du vent est très ancienne. La seconde est rendue possible par ce que l'on sait des apports de science indienne dans l'école célèbre de médecine fondée au V^e siècle, à Gundêšapuh, en Susiane, par des Nestoriens chassés de l'empire byzantin⁽¹⁾.

D'autre part, plusieurs documents médicaux indiens, à commencer par la *Carakasamhitâ*, attestent que longtemps auparavant des médecins iraniens ont été en relations avec l'Inde et ont pu connaître précisément la théorie indienne du rôle physiologique du vent. A plusieurs reprises et justement dans le chapitre qui traite des fonctions du vent⁽²⁾, la *Carakasamhitâ* fait paraître, dans une assemblée de savants réunie autour du maître Âtreya, un certain Kânkâyana bâhlikabhisaj, « Kânkâyana le praticien bactrien ». La dénomination de « bactrien » indique bien son origine iranienne et son nom même signifie le « Sogdien » ; c'est du moins ce qui paraît très probable quand on remarque que c'est un patronymique signifiant « descendant de Kanka » et que *K'ang* ou *K'ang-kiu* est en chinois la transcription du nom de la Sogdiane⁽³⁾. La Sogdiane et la Bactriane sont séparées, il est vrai, par le cours de l'Oxus mais il n'y a pas de contradiction pour un homme d'origine sogdienne à être médecin de Bactriane. Kânkâyana joue un rôle assez secondaire dans la médecine indienne mais il est significatif que cet iranien soit présenté dans un des textes fondamentaux de l'Âyurveda comme admis dans un cercle de

(1) Cf. REINAUD, *Mémoire sur l'Inde*, in *Mém. de l'Acad. des Inscri. et Belles-Lettres*, t. XVIII, 1^{re} partie, Paris, 1849, p. 309. Sur la persistance des apports scientifiques indiens en Iran même après l'invasion de l'Islam, cf. pages suiv., notamment en ce qui concerne la médecine, p. 316 et suiv.

(2) *Sâtr.*, XII. Kânkâyana paraît encore dans *Caraka, Sâtr.*, I, 12; XXV, 22; XXVI, 8, et *Çâr.*, VI, 21; ms. Bower, éd. Hoernle, 935. Yâghnata, *Astângasamgraha, Cik.*, A (éd. Ganecaçarmen, t. II, p. 64), Cakradatta, *Cikitsâsamgraha*, V, 19 (*kânkâyanaçutikâ*); XXV, 35 (*kânkâyanaçutikâ*); Nityânâtha, *Rasaratnâkara*, éd. de Bombay, 1897, p. 490 (*kânkâyanaçutikâ*); Çarṅgadharasamhitâ, 2, VII, p. 50 et suiv. (*kânkâyanaçutikâ*). Il est mentionné dans le commentaire de Dalhana sur *Suçruta, Sâtr.*, I, 2. Les préparations qui lui sont attribuées comprennent outre la *çutikâ* (pilule) et le *modaka* (gâteau), un *tataka* (gâteau frit) dont la recette est donnée dans GIRIVINDHATA MEKHOPODHATA, *History of Indian medicine*, t. II, Calcutta, 1926, p. 464 et 466. L'identification proposée dans cet ouvrage de Kânkâyana avec le Kankah mentionné par REINAUD, *Mémoire sur l'Inde*, p. 314, est impossible, le personnage dont il est question dans Reinaud étant de l'époque musulmane. Un Kânkâyana est mentionné deux fois dans le *Kauçîkasmûtra* sans qu'il soit désigné comme bactrien ni comme médecin.

(3) Cf. CHAVANES, *Documents sur les Turkiens occidentaux*, index s. v^o.

médecins indiens. On voit par cet exemple combien, en l'absence de témoignages historiques directs, il peut être parfois délicat d'interpréter les concordances reconnues entre les données médicales indiennes et iraniennes.

Les données médicales de l'Avesta⁽¹⁾ tel qu'il nous est parvenu sont surtout contenues dans le *Vidēddt* (*Vendidad*) qui paraît dater dans son ensemble du début de la période arsacide⁽²⁾ (250 av. J.-C. — 224 ap. J.-C.); tout en reposant sur des matériaux plus anciens. Cet ouvrage renseigne sur les médecins et fixe leurs honoraires (VIII, 36) mais, bien entendu, ne contient aucun exposé proprement médical. Il distingue trois sortes de médecins exerçant respectivement au moyen du couteau, des plantes ou de la parole sainte (*manfra spenta*), le dernier étant le plus estimé (VII, 44, cf. aussi *Yast*, III, 6).

Cette classification a été plusieurs fois commentée. Christensen⁽³⁾ l'a rapprochée d'une autre qui est donnée dans les *Aphorismes* hippocratiques (VII, 87) et selon laquelle ce que les médicaments ne guérissent pas, le fer le guérit, ce que le fer ne guérit pas, le feu le guérit et ce que le feu ne guérit pas est incurable. Il pense que cette classification grecque a pu influencer sur celle de l'Iran et fait valoir que cette dernière est complétée dans le *Dēnkart* par la mention du feu (et aussi de la « brûlure » qu'il interprète comme désignant la fumigation par des herbes aromatiques et qui est plus probablement la cautérisation par caustiques). Mais la classification grecque et celle du *Vidēddt* ne concordent pleinement que par le nombre de leurs éléments puisque la formule sainte n'est pas mentionnée dans les *Aphorismes* et que le feu ne l'est pas dans le *Vidēddt*. Il ne saurait y avoir là aucune trace significative d'influence. Beaucoup plus importante est une ancienne remarque de Darmesteter reprise et mise en valeur récemment par M. Benveniste, selon laquelle la classification avestique des médecins correspond à celle des procédés curatifs distingués par Pindare (*Pyth.*, III, 91)⁽⁴⁾. La concordance étant cette fois complète, il s'ensuit que, selon toute vraisemblance, la tradition d'une division consciente des médications en trois classes, médicaments, moyens chirurgicaux et charmes, est indo-européenne. Mais ceci ne révèle rien sur l'existence éventuelle de procédés déjà fixés et de conceptions doctrinales déjà établies dès la période indo-iranienne et qui pourraient avoir été encore en vigueur à l'époque du *Vidēddt*.

⁽¹⁾ Relevées maintes fois, notamment par H. FICHTNER, *Die Medizin im Avesta untersucht auf Grund der von Fr. Wolff besorgten Übersetzung der heiligen Bücher der Parsen*, 1924.

⁽²⁾ CHRISTENSEN, *loc. cit.*, p. 33 et 415.

⁽³⁾ *Ibid.*, p. 415.

⁽⁴⁾ DARMESTETER, *Ormazd et Ahriman*, Paris, 1877, p. 293, n. 2; E. BENVENISTE, *La doctrine médicale des Indo-Européens*, *Rev. Hist. Rel.*, juil.-déc. 1945, p. 5 et suiv.

La parole sainte à laquelle il est fait allusion dans ce dernier est la formule *Airyemâ i.yâ* (*Yasna*, LIV) ⁽¹⁾. Cette formule est personnifiée dans l'Avesta et Ahura Mazda lui-même l'invoque contre les 99.999 maladies créées par Aôra Mainyu, lui offrant en retour des milliers de têtes de bétail et une bénédiction (Vid., XXII). Le mot *mantra*, qui désigne la «parole» et plus précisément la formule magique correspond exactement au védique *mántra*. Le rôle qui lui est attribué, rôle suréminent puisqu'elle est le recours d'Ahura Mazda contre le Mauvais Esprit, est dans une certaine mesure comparable à la puissance imputée dans l'Inde aux *mantra* et surtout au rôle pareillement suréminent qui dans les textes védiques est celui de la «Voix» (*vāc*) ou de la formule du sacrifice (*bráhman*), qui elle aussi est devenue un dieu personnel. Le *bráhman* est souvent pour les dieux védiques ce qu'est le *mantra* spanta pour Ahura Mazda dans sa lutte contre Aôra Mainyu. Ce *bráhman*, qui «donne la victoire dans les combats» (*prtanâsu sahyâh*, RV, I, 152, 7), sert aux dieux à combattre les ennemis. C'est par lui qu'Agni expulse le démon de l'avortement (RV., 162, 1 et 2) ou tue les Yâtudhâna (AV., I, 8, 4). C'est par le *bráhman* de son chantre ou par celui du Soma qu'Indra a exalté son courage ou sa force (RV., II, 17, 3) ⁽²⁾. C'est encore par lui que Brâhmanaspâti, le «Maître du *bráhman*», rendu souverain (RV., II, 24, 15) a «fendu» Vala (*ibid.*, 3). Et ce ne sont là que des exemples parmi bien d'autres auxquels s'ajoutent ceux où le *bráhman* est remplacé par la «voix» (*vāc*) ou les «voix», par l'«hymne» (*arkî*) ou le *mántra* même. Il est spécialement dit de Brâhmanaspâti qu'il «énonce le mantra élogieux en lequel se sont plus les dieux Indra, Varuna, Mitra, Aryaman» ⁽³⁾, or ce dernier est le correspondant védique de l'Aryaman avestique ⁽⁴⁾.

(1) Sur cette formule : G. Dumézil, *Le troisième souverain*, Paris, 1949, p. 47 et suiv. Sur le rôle guérisseur d'Aryaman avestique / Arjama védique : *ibid.*, p. 81 et suiv.

(2) *asya... brahmanâ cucnam arayah*. Sâyana explique *asya* comme désignant le *stotr*; Geldner se demande s'il ne s'agit pas du soma dont il vient en effet d'être question et, dans cette hypothèse, il traduit *bráhman* par «force magique». De fait on conçoit que soit attribuée au soma une «vertu» plutôt qu'une formule. Cet exemple pourrait être invoqué à l'appui de la théorie de MM. Hubert et Mauss rapprochant le *bráhman* indien du *mana* mésonien qui est la force magique et parfois en même temps la formule possédant cette force (*Esquisse d'une théorie générale de la magie*, in *Année soc.*, 1902-1903 [1905], p. 111, 117 et suiv.). Cependant le *bráhman*, en dépit de cet exemple et, peut être, même dans cet exemple, est essentiellement la formule à vertu magique tandis que le *mana* n'est qu'accessoirement une formule.

(3) ... *brahmanas potir mántram vadaty ukthyâm | yâsminn âdro vâruṇo mitrô aryamâ devâ ôkâsi cakrîr* (RV., I, 40, 5).

(4) Accessoirement on doit relever que Mitra joue un rôle important dans l'Avesta, qu'Indra y est sous ce nom, ou sous celui d'Andra, un démon, mais répond au Varoḍragna du camp du Bien et que Varuna, l'«Asura des dieux» (AV., I, 10, 1) correspond pour une grande part de sa personnalité mythique à Ahura Mazda.

Il semble donc bien que les conceptions relatives à la formule magique curatrice en général soient indo-iraniennes, mais le contenu de l'invocation *Airyemâ isyô* est banal et n'a pas dans l'Inde de pendant spécial qui puisse donner à penser que dès la période indo-iranienne un formulaire précis de thérapeutique magique était constitué. De même les mots qui désignent le « remède », charme ou drogue, *bhesajî* en védique, *baēsa* en avestique, résultent d'une même forme indo-iranienne mais ne supposent nullement que les « remèdes » qu'ils désignent respectivement remontent eux, à une thérapeutique indo-iranienne déjà traditionnellement constituée.

L'origine des plantes et peut-être du couteau chirurgical est indiquée par le Videvdât. Zaratûstra demande à Ahura Mazdah quel a été le premier médecin et Ahura répond que ce fut Ōrita qui obtint de Kṣātra Vairya de quoi s'opposer aux diverses maladies. Kṣātra Vairya est l'Amāsa spānta qui préside aux métaux, aussi pense-t-on que c'est le couteau que Ōrita reçut de lui (Vid., XX, 2-3)⁽¹⁾. En même temps Ahura Mazdah a donné les plantes médicinales innombrables qui entourent l'arbre mythique Gaokərəna (*ibid.*, 4). Ces plantes sont associées aux eaux et à la liqueur d'immortalité, le *haoma*. Ce dernier a une forme terrestre jaune d'or utilisée en liturgie, mais le Gaokərəna pousse dans les eaux du lac Vourukaša et produit un haoma blanc qui, un jour, donnera aux bons l'immortalité tandis qu'un flot de métal fondu submergera les méchants. Les eaux et les plantes relèvent d'ailleurs des Amāsa spānta Haurvatāt et Amərətāt, les archanges de la santé et de l'immortalité⁽²⁾.

Beaucoup de ces notions et de ces traits se retrouvent dans l'Inde védique. Le *soma*, qui répond au *haoma* est à la fois la liqueur du sacrifice et le roi des plantes. C'est à lui qu'est adressé, entre autres hymnes, l'*osadhistuti*, la « louange des plantes » (RV., X, 97), attribuée à *Bhīṣaj*, le « Guérisseur ». Sa qualité de remède souverain est maintes fois pro-

⁽¹⁾ On peut voir encore à ce sujet les remarques de DARWESTER, *Haurvatāt et Ameretāt*, Paris, 1875, p. 53, note, qui relève que Manu, père des hommes, dans le Veda a lui aussi obtenu des remèdes. Mais il n'y a là qu'une analogie vague avec le personnage de Ōrita (Darwesteter d'ailleurs n'y insiste pas) et les détails ne concordent pas de part et d'autre. Le même auteur (p. 55, n. 2) rapproche avec raison l'épithète *vispōbis* « de tous les remèdes », appliquée à l'arbre du Vourukaša (*Yait*, XII, 17) de l'épithète védique de même sens, *vijibhesaja*. Dans le RV., elle ne qualifie pas un arbre mais bien le vent (X, 137, 3) ou les eaux (I, 23, 20 et cf. X, 137, 6 ou la même idée est exprimée de façon un peu différente), voire la main d'un chanteur (X, 60, 12), mais dans l'Ātharvaveda elle est appliquée la plupart du temps à des plantes, le *jangvā* (II, 4, 3; X, 35, 5), la plante de *Kaṇva* (*kaṇvāya śirudh*, VI, 52, 3); la *nitatni* (VI, 136, 3), l'ensemble des plantes (VIII, 7, 26) et le *kuṣtha* (XIX, 39, 5).

⁽²⁾ Cf. DARWESTER, *loc. cit.* — Rapprochement avec les Nāsatya : G. DEUFZ, *Naissance d'archanges*, Paris, 1945, p. 157-170.

clamée⁽¹⁾. Il est spécialement dit (RV., I, 23, 19) et répété sous d'autres formes, que : « dans les eaux est la liqueur d'immortalité (*amṛta*) dans les eaux est le remède (*bhesajā*) »⁽²⁾.

Le héros mythique Ōrita de l'Avesta a pour pendant védique Tritá mais les deux personnalités ne sont pas équivalentes. Ōrita est le troisième des quatre mortels qui les premiers ont extrait le *haoma* (Yasna, IX, 4-13). Le second est Áṇwya père de Ōraētaona. On a parfois rapproché le nom d'Áṇwya de l'épithète *áptya*, « des eaux », qui s'accorde au nom de Tritá, mais il est très douteux que la corrélation supposée soit exacte, Áṇwya et Ōrita forment deux personnages distincts et surtout la correspondance phonétique est très discutée⁽³⁾. « Tritá » signifie « le troisième »⁽⁴⁾ et il est un préparateur du soma⁽⁵⁾ comme Ōrita l'est du *haoma*. Ōraētaona aurait pour pendant védique Traitana, personnage insignifiant (RV., I, 158, 5), alors qu'il est lui-même dans l'Avesta un héros de premier plan, meurtrier du démon Azi Dahāha. En fait, c'est aux exploits de Tritá, ennemi du démon Viçvarūpa, que répondent le mieux ceux de Ōraētaona. En tout cas, ce sont seulement Ōrita dans l'Avesta et Tritá dans le Veda qui jouent des rôles ayant rapport à la médecine, mais alors que Ōrita est le premier médecin, Tritá est au contraire premier transmetteur de mal.

D'après *Atharvaveda*, VI, 113, 1 : « Sur Trtá (= Tritá) les dieux se sont essuyés de ce péché. Trtá sur les hommes s'en est essuyé; si, par suite, la Saisisseuse (*grāhi*) s'est emparée de toi, que les dieux la détruisent pour toi au moyen de l'incantation⁽⁶⁾ ». L'usage rituel de l'hymne,

⁽¹⁾ Références multiples dans BERGAJKE, *Rel. véd.*, I, 152 et suiv.; 192. La plante à soma a été le plus souvent identifiée à une asclépiadée. Il semble que plusieurs espèces aient été employées dans des lieux et des temps divers, cf. AUREL STEIN, *On the Ephedra, the Ham Plant and the soma*, in *B.S.O.S.*, 1931, vol. VI, p. 501-514. — Pour les rapprochements entre le soma et le haoma, cf. V. HENRY, *Soma et Haoma*, in *Ann. Mus. Guimet*, Bibl. vulg., t. XX, Paris, 1906, p. 51-80; G. DUVÉZIN, *Le Festin d'immortalité*, Paris, 1924 (réf. mult. à l'index). — JOACHIMSON RAY, *The soma Plant*, in *Ind. Hist. Quart.*, XV, 1939, p. 197, rend très vraisemblable l'identification de la plante à soma avec le chanvre indien. Selon une remarque décisive de cet auteur, il est en tous cas exclu qu'il s'agisse d'une plante fournissant un breuvage alcoolique car les effets de ce breuvage sont immédiats alors qu'il est préparé extemporanément par pressage et addition d'eau. La fermentation alcoolique exigerait un long intervalle entre la préparation et la consommation.

⁽²⁾ Cf. ci-dessous p. 46.

⁽³⁾ Sur l'ensemble de la question, cf. K. RÖSNOW, *Trita Áptya, eine vedische Gottheit*, Uppsala, 1927, p. xxi et suiv.

⁽⁴⁾ Cette interprétation est à peu près certaine mais il n'est pas exclu que le nom n'ait pu avoir originellement un autre sens.

⁽⁵⁾ BERGAJKE, *Rel. véd.*, II, 328, pense qu'il n'a pris ce rôle sacerdotal que par une transformation secondaire, cependant la qualité de Ōrita, troisième préparateur du *haoma*, semble bien attester que ce rôle est indo-iranien.

⁽⁶⁾ *itré devā amṛtāitad énas trta enam manuṣṣeṣu mamrje | tato yādi tvā grāhīr ānagē tām ta devā brahmaṇā nāṣayantu ||*

usage attesté assez tardivement⁽¹⁾ sans qu'on puisse affirmer, ni infirmer qu'il soit d'origine ancienne, est de conjurer le péché dû au mariage du cadet avant l'aîné et on pourrait croire que la « Saisisseuse » est une emprise de la culpabilité morale sans rapport avec la maladie. Cependant l'hymne X, 161, du *Rigveda* rapproche étroitement la *grāhi* de deux affections dont nous verrons précisément les rapports avec le péché et qui n'en sont pas moins des maladies : « Je te délivre par l'oblation pour que tu vives, du mal inconnu et du mal royal ; si la saisisseuse l'a saisi, d'elle, ô Indra et Agni, délivrez-le ! »⁽²⁾.

Trtá ou Tritá est donc comme Ørita un intermédiaire, une « tierce » personne si l'on veut, entre les dieux et les hommes, mais tandis que Ørita transmet aux hommes les remèdes d'Ahura Mazdâh, Tritá leur communique une souillure morbifique des dieux. Il y a donc entre les deux personnages mythiques à la fois similitude et contraste mais le contraste est moins fort que la similitude, Trita étant loin d'avoir dans le Veda un rôle entièrement maléfique, puisqu'il a préparé le soma, liqueur proche de l'*amṛta*⁽³⁾.

On a même assez souvent méconnu tout à fait son caractère funeste. Haug l'a masqué par des traductions tendancieuses afin d'identifier complètement Tritá avec le Ørita avestique⁽⁴⁾. Il a compris le passage qui vient d'être cité comme signifiant que Trtá éteignait la maladie dans les hommes aussi bien que les dieux l'avaient éteinte en lui, mais *mṛj-* ne peut signifier « éteindre » et Bloomfield a fort justement reconnu en Trtá le « bouc émissaire » des dieux⁽⁵⁾. Haug a prétendu également que dans RV., VIII, 47, 13, on lui envoyait un mal à « apaiser » et il a ajouté qu'allusion était faite dans l'Avesta à cette circonstance « par le surnom *Sâma*, qui signifie apaiseur ». Mais l'assertion est fausse car il n'est aucunement question d'apaiser dans RV., VIII, 47, 13, qui dit : « Ce qui ouvertement, ce qui secrètement, ô dieux, est méfait, sur Trita Áptya, tout cela, loin de nous, placez-le ; bénins sont vos secours, bons-secours sont vos secours »⁽⁶⁾. Ce passage, rapproché du précédent, montre jusqu'à l'évidence que Trtá ou Tritá est bien le bouc émissaire des dieux mais

(1) *Kaṇḍikāsūtra*, 46, 26.

(2) *muñcāmi tvā bhaviṣā jīvanāya kam ajñātayaksmād utā rājayaksmāt | grāhir jagrāha yādi vaiśād enam tāsya indrāgai prā mumuktam enam || 1 ||*

(3) Cf. ROSENOW, *loc. cit.*, chap. II ; *Das Lebenswasser*, p. 64 et suiv.

(4) Martin HART, *Essays on the Sacred language, writings, and religion of the Parais*, éd. E.W. West. London, s. d. [1878], p. 277 et suiv.

(5) *Trita, the Scape-goat of the gods*, in *J.A.O.S.*, 1894, p. CXXI et suiv.

(6) *yād āvir yad apicyām devāso asti duṣkṛtām | tritē tad viṣvām āptyā āré asmād dadhātānānehaso va utāyah suvīśyo va utāyah ||* — Ailleurs (AV., VI, 84, 3) l'épithète favorable *anehā* «bénin», qui désigne l'absence de «visée (hostile)» (cf. L. RENOU, *J.A.*, 1939).

que les hommes sur lesquels il tente à son tour de se décharger d'un mal demandent aux dieux de reprendre ce mal et de le lui envoyer avec le leur propre, en sorte que le personnage est aussi quoiqu'indirectement et par retour, bouc émissaire des hommes. Il y a loin de ce rôle à celui de guérisseur et il est surprenant que Pischel ait imaginé de faire de Trita un médecin⁽¹⁾.

Bienfaisant quand il pressure le soma, malfaisant quand il s'essuie sur les hommes de la souillure morbifique dont les dieux se sont essuyés sur lui, utile quand on peut, grâce aux dieux, rejeter sur lui cette souillure, Trita, en tant qu'il a rapport avec les maladies ou le soma-liqueur d'immortalité, n'a pas un caractère univoque, alors que le Orita avestique apparaît, lui, comme uniquement bon. Mais ceci n'a rien qui doive surprendre chez un personnage védique et n'empêche pas qu'il ne puisse remonter à la même figure mythique indo-iranienne que son pendant avestique. Il est, d'ailleurs, probable qu'il répond mieux que ce dernier à l'image qu'il faut se faire de leur commun ancêtre mythique.

Le caractère équivoque des dieux et des démons est banal dans l'Inde dès le Veda. Ceci se rattache au fait général et très important que beaucoup de notions ont dans le Veda deux valeurs opposées, l'une favorable, l'autre défavorable, comme l'atteste bien le vocabulaire védique, très fréquemment ambivalent⁽²⁾. Il y a là de quoi surprendre nos esprits habitués par une longue tradition chrétienne au classement des êtres et des notions en bons et mauvais. Dans la réalité, le mélange des tendances contraires est constant. C'est par une systématisation idéale qui nous est coutumière que nous les séparons pour les répartir respectivement entre des figures surhumaines conçues tout d'une pièce. Mais pareille systématisation ne s'imposant pas nécessairement n'a pas été faite partout;

p. 211) s'applique à la Nirrti dont on cherche à détourner l'action funeste, et, quand elle ne sévit pas, cette épithète lui convient en effet. La Nirrti peut donc avoir un aspect relativement favorable, cf. ci-dessous sur le caractère double des dieux et des démons.

(1) En s'appuyant sur un passage non décisif (RV., II, 34, 10) et au mépris des précédents. Cf. *Götting. gel. Anzeigen*, Göttingen, 1894, p. 426 et suiv., résumé par Rönnow, p. 11 et 39. Voir *ibid.*, p. v à 11, les principales théories au sujet de Trita. A ajouter entre autres, outre celle de Haug citée ci-dessus, l'identification, sommairement mais habilement présentée, de Trita Aptya d'une part et Orita et Adrya de l'autre dans V. Havet, *Le Parsisme*, Paris, 1909, p. 220.

(2) Cf. L. Renouf, *L'ambiguïté du vocabulaire du Rgveda*, in *J.A.*, 1939, p. 161-235. Voir spécialement sur le caractère des dieux, p. 220 et suiv. *Безаимчивъ*, *Rel. véd.*, t. III, p. 3, etc., a déjà bien étudié le caractère tour à tour bienfaisant et redoutable des «dieux souverains», mais ils ne sont pas les seuls à jouer un double rôle vis-à-vis de l'homme. — Cf. aussi J. Fillozat, *Étude de démonologie indienne. Le Kumāratantra de Rāvara et les textes parallèles*, in *Cahiers Soc. As.*, IV, Paris, 1937, sur le rôle favorable de Rāvana, p. 136 et suiv.; sur le rôle malfaisant (rare, mais cf. L. Renouf, *J.A.*, 1939, p. 224) de Viṣṇu, p. 72, sur celui de Gaṇeṣa, p. 78.

la mythologie grecque admet, comme celle de l'Inde, quoiqu'à un moindre degré, l'ambiguïté du caractère des dieux, ce qui permet de croire que cette ambiguïté est indo-européenne. Le dualisme iranien oppose au contraire radicalement et mécaniquement le Bien et le Mal. On ne pourrait guère admettre qu'il est primitif sous cette forme absolue. Il est plus vraisemblable que les personnalités mythiques indo-iraniennes telles que Orita-Trita étaient à l'origine équivoques et le sont demeurées dans le Veda tandis qu'elles ont été secondairement spécialisées chez les Iraniens dans le Bien ou dans le Mal. Il existe d'ailleurs dans l'Avesta des traces d'ambiguïté d'action chez des personnalités divines, et on peut interpréter ces traces comme des survivances de conceptions antérieures à la systématisation dualiste. Nous reviendrons, à propos de Vayu, sur cette question importante pour la chronologie des idées.

La systématisation iranienne fait nécessairement rapporter l'origine de toutes les maladies à l'esprit du Mal, Anra Mainyu (Vid., XXII, 2) ou aux êtres variés qui relèvent de lui. Les principaux de ceux-ci sont, d'une part, les *yātu*, les *pairikā*, et les *jaini*, exorcisés conjointement à la fin des *fargard* XX, XXI et XXII du Vidēvdāt, d'autre part et moins sûrement, les *drug* (*drug*) Nasu et *Jahi*.

Les *yātu* avestiques sont des démons-sorciers, voire des sorciers humains (*Yast*, II, 11 et VIII, 44). De même, dans le *Rgveda*, *yātu* désigne tantôt la sorcellerie, tantôt le démon-sorcier. Celui-ci est spécialement le *yātudhāna* «celui qui porte [en lui] la sorcellerie» et l'homme peut être *yātudhāna* car le chantre de RV., VII, 104, lance des imprécations contre qui le traite de *yātudhāna* ⁽¹⁾. Les *pairikā* et les *jaini* sont des démons femelles qui n'ont pas de pendants dans le Veda à moins que le nom des secondes ait un rapport avec celui du mal *jāyānya* ou *jāyēnya* (cf. ci-dessous, p. 88), ce qui ne serait guère admissible ⁽²⁾. Les *drug* sont des démons de «mensonge» ⁽³⁾, ordinairement femelles, et ont pour pendants des *druh* védiques (cf. ci-dessous, p. 49). Mais seule la conception générale correspondante est indo-iranienne car les diverses *drug*

⁽¹⁾ Cf. déjà DE HARLEZ, *Avesta*², Paris, 1881, p. cxxiii. — RV., VII, 104, 16, met en parallèle celui qui a traité le chantre de *yātudhāna* et celui qui s'est déclaré pur tout en étant *rakṣis*, et ceci semble assimiler le *yātudhāna* et le *rakṣis*. Dans la littérature sanskrite classique ces deux sortes d'êtres sont en effet étroitement apparentées, le *Rāmāyana* par exemple (*Bmb.*, VII, 59, 15) les fait descendre simultanément de *Yadu* et les *rakṣas* (ou *rākṣas*) peuvent jouer un rôle, sur lequel nous reviendrons, dans la production des maladies.

⁽²⁾ Pour *pairikā*, Darmesteter avait un temps suggéré une étymologie tout à fait forcée, tendant à apparenter ce nom à véd. *apsaras* ou *apsarā* (*Ormazd et Ahr.*, p. 177, n. 2) car il identifiait par une comparaison, forcée elle aussi, les *pairikā*, ancêtres des *peri*, des lées de l'Iran, avec les *apsaras* indiennes.

⁽³⁾ Cf. NYRONG, *Die Rel. des alten Iran*, p. 133.

connues de l'Avesta ne le sont pas du Veda. Dans l'Avesta, *Jahi* est la *drug* de la luxure, elle est mentionnée à côté d'une liste de maladies (*Vid.*, XXI, 17) mais elle peut n'être en ce voisinage qu'à cause de son caractère mauvais et non pas nécessairement comme cause morbide. Il en est de même de *daeri* et d'autres êtres impurs mentionnés avec elle.

Plus importante est la *drug* *Nasu* à laquelle Hertel et M. Reinhold Müller ont voulu trouver un pendant védique et en qui ils ont voulu voir un témoin d'une conception indo-iranienne de la nature ignée de la maladie ⁽¹⁾. L'hymne X, 163, du *Rigveda* est un charme pour chasser le *yaksma* de toutes les parties du corps successivement nommées. Dans le *Vidvâdât* (VIII, 35-72), on traite de la purification des cadavres par l'eau et on énumère les parties du cadavre dont l'eau chasse tour à tour la *drug* *Nasu* ⁽²⁾. Les deux énumérations se ressemblent forcément sans qu'il soit aucunement nécessaire qu'elles aient une origine indo-iranienne commune. Cependant Hertel et Müller ont cru à pareille origine. Hertel (p. 378) pensait que le rapprochement des deux textes révélait l'existence chez les Indo-iraniens d'un souci que nous appellerions prophylactique et il a soutenu que la *drug* avestique était considérée comme un feu démoniaque. Il avait, antérieurement, soutenu que le *yaksma* tirait son nom « de la température élevée de ceux qui en étaient atteints » ⁽³⁾, mais il ne s'était pas avisé que rien ne prouve que le *yaksma* fût nécessairement fébrile. Il fondait essentiellement sa conviction sur l'équivalence qu'il posait de *yaksati* = *yajati* ⁽⁴⁾ et sur le sens de « changer en feu » qu'il revendiquait comme primitif pour *yaj-* « sacrifier » ⁽⁵⁾. De tout cela, il résultait que la maladie aurait été pour les Indo-iraniens un feu malin.

Cette théorie est un tissu d'hypothèses qui ne s'imposent nullement. Elle a été imaginée surtout en vertu d'un parti pris d'interprétation védique. Hertel n'a pas été le premier à tenter de voir partout dans le Veda un seul thème essentiel. Les anciens mythologues y trouvaient partout l'orage, Regnaud le soma, Hertel, lui, y découvrirait toujours le feu ⁽⁶⁾.

⁽¹⁾ REINHOLD, F. G. MÜLLER, *Die Medizin im Rigveda*, in *Asia major*, t. VI, 1930, p. 315-387, comprenant JOHANNES HERTEL, *Nachtrag zu Rigveda*, X, 163; *Vendidad*, VIII, 35-72, p. 377-385.

⁽²⁾ Cf. aussi *Vid.*, IX, 15, et suiv., qui traite de la purification de l'homme souillé par le contact d'un cadavre.

⁽³⁾ *Die arische Feuerlehre*, I, Leipzig, 1925, p. 24, approuvé en dernier lieu par R. F. G. MÜLLER, *Grundlagen altindischen Medizin*, in *Nova Acta Leopoldina nova Folge*, 11, n° 75, Halle, 1922, p. 12.

⁽⁴⁾ *Die arische Feuerlehre*, p. 20. De toute façon au *yaksma* védique, sur lequel nous reviendrons, correspond un *yaska* avestique qui semble avoir le sens général de maladie.

⁽⁵⁾ *Ibid.*, p. 119.

⁽⁶⁾ Sur son parti pris d'interprétation des données avestiques, cf. H. S. NYBERG, *Die Religionen des alten Iran*, deutsch von H. H. SCHAEFER, Leipzig, 1938, p. 20.

Le seul fait que chacun de ces systèmes ait pu être défendu suffirait à les ruiner ensemble, car il prouve que l'orage, le soma et le feu jouent tous trois un rôle considérable et qu'on ne saurait par conséquent accorder l'exclusivité de l'importance à aucun d'eux. En tout cas, la *drug* Nasu n'apparaît pas au lecteur non prévenu de l'Avesta comme de nature ignée. Elle est qualifiée diversement mais c'est sous la forme d'un insecte hideux que la montre le *Vidēddāt* (VII, 2 et 5; VIII, 16; IX, 26) et cette forme lui convient particulièrement comme étant celle des mouches à cadavres car elle est précisément la *drug* des cadavres⁽¹⁾. De plus, comme nous l'allons voir, elle n'est pas une maladie mais une cause éventuelle de maladie. Le fait qu'on expulse rituellement le *yaksma* et la *drug* de toutes les parties du corps successivement ne saurait établir leur communauté d'origine; on en use ainsi à l'égard de toute imprégnation funeste et non pas seulement dans l'Inde et dans l'Iran.

Il est toutefois possible de rapprocher le *yaksma* et les *drug*, non pas comme remontant à une conception indo-iranienne d'une impureté physique ignée, mais bien à cause des rapports qui existent entre le mal physique, ou la souillure matérielle, d'une part, et le péché d'autre part. Les *drug* avestiques sont surtout des démons du péché et des impuretés. La *drug* par excellence est couvert et fécondée par des pécheurs volontaires ou non : celui qui refuse un vêtement à un fidèle indigent, celui qui urine près de son pied, celui qui a une pollution nocturne et celui qui, à l'âge de 15 ans, a commerce avec une courtisane (*Vid.*, XVII, 34-55). Ceci montre bien que souillures matérielles et fautes morales peuvent être assimilées. La *drug* est ainsi tout élément funeste s'attachant à l'homme aussi bien dans son corps que dans sa personnalité spirituelle. En tant qu'elle s'attache au corps, elle peut produire des maladies (*Vid.*, IX, 48). Peut-être avait-on remarqué que le contact des cadavres est non seulement répugnant mais encore dangereux et que la maladie qui a conduit à la mort reste attachée au corps, car on affirme que les diverses affections se trouvent dans les dépôts où sont exposés les corps, dans les *daxma* (*Vid.*, VII, 58). On considérerait le chien, surtout certains chiens ayant des caractères spéciaux, comme capable de mettre en fuite la *drug* Nasu (*Vid.*, VIII, 16-18) et ce n'est sans doute pas simplement parce que le chien est une créature d'Ahura Mazdāh (*Vid.*, XIII, 39) hautement prise pour son utilité dans la garde des troupeaux et des hommes. Le chien conserve la langue et les dents étonnamment saines, même quand il se nourrit de charognes, il pouvait donc

(1) *nasu* est manifestement apparenté à lat. *nec-are*, grec νέκος «cadavre». Hertel traduisait *drug* par «destruction» (Vernichtung) et *nasu* par «putréfaction» (Verwesung) mais cf. ci-dessous, p. 42, n. 3.

paraître avoir en lui une vertu destructrice de la putréfaction. De même, il est probable que les autres êtres qui se nourrissent de corps en décomposition, oiseaux, loups, mouches, étaient censés avoir en eux une vertu purificatrice car il était convenu qu'ils ne transmettaient pas la souillure avec laquelle ils étaient en contact (*Vid.*, V, 3-7)⁽¹⁾. Il est clair que ces idées sont à peine d'ordre médical; elles résultent d'abord de répulsions instinctives, ensuite, d'une conception unitaire du mal; enfin de constatations donnant à croire que rayonne des morts une puissance morbifique à laquelle s'oppose une vertu magique antimorbide chez les êtres qui peuvent s'exposer au contagement impunément.

Si le *yikṣma* védique n'est pas, comme la *drug*, une cause de maladie, il a du moins rapport, comme la *drug*, avec le péché ou la disposition mauvaise (ci-dessous, p. 80). Il semble même qu'on doive le considérer comme étant le mal physique produit par une sorte de *drug*. Le mot *druh* est, en effet, employé dans les expressions caractérisant les dispositions de l'homme qui contracte le *yikṣma* par acte d'impiété à l'égard de Mitra et Varuna : « l'homme qui, ô Mitra et Varuna, impie (*abhidruh*), ne pressure pas pour vous les eaux (le suc du soma), le sournois (*akṣayādhruh*), lui-même dépose le *yikṣma* en son cœur... »⁽²⁾. Accessoirement on peut relever que le *yikṣma* est exorcisé conjointement avec la *druh* dans AV., II, 10, 6. La racine *druh*, en classique, signifie « nuire, être hostile », mais en védique l'hostilité dont il s'agit est tout ce qui fait entorse à l'ordre normal, au *ṛta*, c'est l'hérésie ou l'impiété, voire l'erreur ou le mensonge. Les *druh* védiques sont bien apparentées originellement aux *drug* avestiques antagonistes de l'*aša*, correspondant avestique du *ṛta*. Le sens du mot avestique *drug* est justement « mensonge » ou « désordre »⁽³⁾.

Mais, comme à l'habitude, le rôle des *druh* védiques est équivoque, tandis que celui des *drug* avestiques est uniquement mauvais⁽⁴⁾. Une *druh* védique peut rendre service si on peut l'utiliser contre le méchant

(1) Le texte fait remarquer qu'autrement la souillure s'étendrait partout en raison de la multitude des cadavres. Le vent figure dans la liste des êtres qui ne transmettent pas la souillure.

(2) *jāno yō mītravaruṇābhidruhīḥ apō nā vāṃ sunōty akṣayādhruhī | avayām sā yikṣman hṛdaye nī dhātō*... (IV., I, 122, 9).

(3) Cf. en dernier lieu NYSZKA, *Die Hel. des alten Iran*, p. 133.

(4) C'est la *drug* elle-même qui dans *Vid.*, XVIII, 30 et suiv., expose ce qui la favorise et qui lui nuit, donnant ainsi le moyen de la combattre. On peut rapprocher ce fait de ce que dans l'Inde l'exposé d'un rituel antidémoniaque est attribué au démon Rāvaṇa, chef des *rakṣas* qui dans le Veda sont spécialement démons-avorteurs et que ce Rāvaṇa était dès avant le temps de l'Inde (1^{er} siècle ap. J.-C.) passé au rôle de médecin (cf. FILLON, *Le Āvāṇaratantra*, p. 170 et suiv.). On pourrait en conclure que le personnage de la *drug* avestique a subi comme Rāvaṇa une évolution favorable. Selon NYSZKA, *loc. cit.*, p. 67, c'est

ou envoyer le méchant se briser contre elle : «Celui qui contre nous, ô Marut, ayant une mauvaise excitation à travers ses pensées, ô Vasu, veut frapper, qu'il se déchaîne contre les lacets de la *druh* ! Avec le battoir le plus brûlant battez-le ! »⁽¹⁾. Ailleurs les *druh* qui suivent les écarts contre le *rita* appartiennent à Mitra et Varuna : « Infaillibles toutes celles-ci, ô mâles (Mitra et Varuna), qui sont vôtres, en lesquelles on n'a vu ni merveille, ni prodige, les *druh* suivent les monstruosité des hommes... »⁽²⁾. Autrement dit, les *druh* suivent sans miracle, tout naturellement, les manquements à l'ordre naturel et elles les punissent agissant comme des vengeresses au service des gardiens du *rita*, Mitra et Varuna.

Il apparaît en tout cas comme certain que les concepts de la *druh* védique et de la *drug* avestique remontent à une conception indo-iranienne générale de l'entorse à l'ordre normal; de l'anomalie sous toutes ses formes, dont les maladies font partie, mais il ne s'agit pas là d'une conception proprement médicale. On ne saurait à son propos parler d'une médecine indo-iranienne.

Les maladies nommées par l'*Avesta* sont peut-être des démons de maladies⁽³⁾. Leurs noms sont très obscurs⁽⁴⁾ et l'étaient déjà sous les Sassanides, car certains ont été laissés sans traduction dans la version pehlevie du *Vidēvdāt*⁽⁵⁾. De plus ils sont très rarement apparentés aux noms védiques de maladies. Le mot avestique *gaša* «ruine, mal» se retrouve couramment en sanskrit classique sous la forme *gada* «maladie» et apparaît en védique dans *agadā* «bien portant». Le nom de maladie *pāman*, est commun à l'avestique et au védique (AV., V, 22, 12). Ni dans l'*Avesta* ni dans l'*Atharvaveda* son sens n'est manifesté par le contexte. Toutefois, dans l'*Atharva*, le *pāman* est dit cousin «de la fièvre», il est donc probable qu'il est inflammatoire. De plus la *Chândogya-upanishad* met en scène un personnage, Raikva, qui «se gratte» un *pāman* dont il est atteint (*pāmanam kasamānam*... , IV, 1, 8), c'est donc aussi une affection prurigineuse, la gale, croit-on habituellement. Mais il peut s'agir de toutes sortes de dermatoses prurigineuses et il est imprudent d'admettre sans preuve que la gale proprement dite était nettement

de bon gré qu'elle parle à Sraoša qui a mis de côté sa redoutable massue. Mais il est probable qu'il faut entendre qu'elle ne parle que dans la crainte qu'il ne la reprenne.

⁽¹⁾ *yó no maruto abhi durbrnāyúṣ tirāṣ cittāni vasavo jīghāṁsati | druhaḥ pācān prāti sá mucīṣṭa tāpiṣṭhena bānmana hantana tām || RV., VII, 59, 8.*

⁽²⁾ *āmūra viçvā vṛṇānāv imā vām nā yāsu citraṁ dadṛce nā yakṣām | druhaḥ sacante anṛta jánānām*... (VII, 61, 5).

⁽³⁾ Les principaux passages où on en trouve des énumérations sont Vid., VII, 58; XY, 3; XXI, 18.

⁽⁴⁾ Cf. Nrsena, *loc. cit.*, p. 340.

⁽⁵⁾ Cf. Haug, *Essays*... , p. 393, n. 3.

paraître avoir en lui une vertu destructrice de la putréfaction. De même, il est probable que les autres êtres qui se nourrissent de corps en décomposition, oiseaux, loups, mouches, étaient censés avoir en eux une vertu purificatrice car il était convenu qu'ils ne transmettaient pas la souillure avec laquelle ils étaient en contact (*Vid.*, V, 3-7)⁽¹⁾. Il est clair que ces idées sont à peine d'ordre médical; elles résultent d'abord de répulsions instinctives, ensuite, d'une conception unitaire du mal; enfin de constatations donnant à croire que rayonne des morts une puissance morbifique à laquelle s'oppose une vertu magique antimorbide chez les êtres qui peuvent s'exposer au contagium impunément.

Si le *yāksma* védique n'est pas, comme la *drug*, une cause de maladie, il a du moins rapport, comme la *drug*, avec le péché ou la disposition mauvaise (ci-dessous, p. 80). Il semble même qu'on doive le considérer comme étant le mal physique produit par une sorte de *drug*. Le mot *druh* est, en effet, employé dans les expressions caractérisant les dispositions de l'homme qui contracte le *yāksma* par acte d'impiété à l'égard de Mitra et Varuna : « l'homme qui, ô Mitra et Varuna, impie (*abhidhrūh*), ne pressure pas pour vous les eaux (le suc du soma), le sournois (*aksnayādhrūh*), lui-même dépose le *yāksma* en son cœur... »⁽²⁾. Accessoirement on peut relever que le *yāksma* est exorcisé conjointement avec la *druh* dans AV., II, 10, 6. La racine *druh*, en classique, signifie « nuire, être hostile », mais en védique l'hostilité dont il s'agit est tout ce qui fait entorse à l'ordre normal, au *rta*, c'est l'hérésie ou l'impiété, voire l'erreur ou le mensonge. Les *druh* védiques sont bien apparentées originellement aux *drug* avestiques antagonistes de l'*aša*, correspondant avestique du *rta*. Le sens du mot avestique *drug* est justement « mensonge » ou « désordre »⁽³⁾.

Mais, comme à l'habitude, le rôle des *druh* védiques est équivoque, tandis que celui des *drug* avestiques est uniquement mauvais⁽⁴⁾. Une *druh* védique peut rendre service si on peut l'utiliser contre le méchant

(1) Le texte fait remarquer qu'autrement la souillure s'étendrait partout en raison de la multitude des cadavres. Le vent figure dans la liste des êtres qui ne transmettent pas la souillure.

(2) jāno yō mitrāvaruṇāv abhidhrūg apō nā vām sunōty aksnayādhrūh | svayām sō yāksman hrdaye nī dhātve... (RV., I, 122, 9).

(3) Cf. en dernier lieu Nyseno, *The Rel. des alten Iran*, p. 133.

(4) C'est la *drug* elle-même qui dans *Vid.*, XVIII, 30 et suiv., expose ce qui la favorise et qui lui nuit, donnant ainsi le moyen de la combattre. On peut rapprocher ce fait de ce que dans l'Inde l'exposé d'un rituel antidémoniaque est attribué au démon Ravana, chef des *rakṣas* qui dans le *Vida* sont spécialement démons-avorteurs et que ce Ravana était dès avant le temps de Galien (II^e siècle ap. J.-C.) passé au rôle de médecin (cf. Filliozat *Le Aumarantra*, p. 170, et suiv.). On pourrait en conclure que le personnage de la *drug* avestique a subi comme Ravana une évolution favorable. Selon Nyseno, *loc. cit.*, p. 67, c'est

ou envoyer le méchant se briser contre elle : «Celui qui contre nous, ô Marut, ayant une mauvaise excitation à travers ses pensées, ô Vasu, veut frapper, qu'il se déchaîne contre les lacets de la *druh* ! Avec le battoir le plus brûlant battez-le ! »⁽¹⁾. Ailleurs les *druh* qui suivent les écarts contre le *rita* appartiennent à Mitra et Varuna : « Infaillibles toutes celles-ci, ô mâles (Mitra et Varuna), qui sont vôtres, en lesquelles on n'a vu ni merveille, ni prodige, les *druh* suivent les monstruosité des hommes... »⁽²⁾. Autrement dit, les *druh* suivent sans miracle, tout naturellement, les manquements à l'ordre naturel et elles les punissent agissant comme des vengeresses au service des gardiens du *rita*, Mitra et Varuna.

Il apparaît en tout cas comme certain que les concepts de la *druh* védique et de la *drug* avestique remontent à une conception indo-iranienne générale de l'entorse à l'ordre normal; de l'anomalie sous toutes ses formes, dont les maladies font partie, mais il ne s'agit pas là d'une conception proprement médicale. On ne saurait à son propos parler d'une médecine indo-iranienne.

Les maladies nommées par l'*Avesta* sont peut-être des démons de maladies⁽³⁾. Leurs noms sont très obscurs⁽⁴⁾ et l'étaient déjà sous les Sassanides, car certains ont été laissés sans traduction dans la version pehlevie du *Vidēvdāt*⁽⁵⁾. De plus ils sont très rarement apparentés aux noms védiques de maladies. Le mot avestique *gaša* «ruine, mal» se retrouve couramment en sanskrit classique sous la forme *gada* «maladie» et apparaît en védique dans *agadī* «bien portant». Le nom de maladie *pāman*, est commun à l'avestique et au védique (AV., V, 22, 12). Ni dans l'*Avesta* ni dans l'*Atharvaveda* son sens n'est manifesté par le contexte. Toutefois, dans l'*Atharva*, le *pāman* est dit cousin «de la fièvre», il est donc probable qu'il est inflammatoire. De plus la *Chândogya-upniṣad* met en scène un personnage, Raikva, qui «se gratte» un *pāman* dont il est atteint (*pāmānam kasamānam...*, IV, 1, 8), c'est donc aussi une affection prurigineuse, la gale, croit-on habituellement. Mais il peut s'agir de toutes sortes de dermatoses prurigineuses et il est imprudent d'admettre sans preuve que la gale proprement dite était nettement

distinguée dès l'époque védique, d'autant plus que, dans la médecine indienne classique, la *pāmā*, qui correspond au *pāman* védique, répond plutôt aux eczéma qu'à la gale. Suçruta dit en effet : « On diagnostique la *pāmā* d'après des vésicules menues accompagnées d'écoulement, de prurit et d'inflammation périphérique » et il continue en caractérisant cette fois la gale véritable qu'il appelle *kacchū* : « Par des pustules accompagnées de beaucoup d'inflammation, naissant aux fesses, aux mains et aux pieds, c'est la gale qui est représentée »⁽¹⁾. L'avestique a d'ailleurs un nom de maladie correspondant à *kacchū* : *kaśī(s)*-, comme a bien voulu me l'indiquer M. Benveniste, en m'informant aussi que *pām* désigne en afghan la gale. On peut donc admettre que *pāman* désigne dès l'indoiranien une « gale » au sens vulgaire et non proprement médical du terme⁽²⁾.

Il existe encore une autre concordance entre les nomenclatures avestiques et indiennes des maladies de peau. On a en effet rapproché l'avestique *druka* du sanskrit *dadruka*⁽³⁾. Dans les deux mots *-ka* représente un suffixe et *dadruka* est plus habituellement attesté sous la forme *dadru*. Ni *dadru*, ni *dadruka* ne se rencontrent en védique, mais *dadru* figure dans les textes médicaux à partir de Suçruta. Cet auteur le décrit conjointement avec le *paundarika* : « Les *paundarika* ont l'aspect de feuilles de lotus bleu, les dermatoses *dadru* ont la couleur de la fleur de lin ou sont cuivrées, elles sont serpigineuses et pustuleuses. Les caractères communs aux deux sont l'élévation, la circularité, le prurit et la lenteur d'évolution »⁽⁴⁾. Ces indications ne permettent pas d'identifier les affections

(1) *sāsrāvakaṇḍuparidahakābbhiḥ pāmānukābbhiḥ piḍakabhir uhyā || sphotaiḥ sadahair ati saiva kacchūḥ sphikpānīpādaprabhavaḥ nirupyā ||* Suçr., *Nid.*, V, 11, 12. Les éruptions vésiculeuses aux sièges d'élection de la gale, qui sont bien ceux qu'indique Suçruta, sont en effet des symptômes très importants de la gale, mais ils ne sont pas pathognomoniques comme le sillon et l'émoussure acarienne, non décrits par Suçruta, et dont l'importance, d'ailleurs, n'a été définitivement établie chez nous qu'au ^{xix} siècle. Il est vrai que la *pāmā* et la *kacchū* paraissent parfois confondues. La version tibétaine de Vagbhata, *Aṣṭāṅgahṛdaya*, *Nid.*, XIV, 9, rend *pāmā* par *gyan pa* qui, selon Jaeschke (*Det.*, 6, v°), désigne une maladie de peau héréditaire et non contagieuse, donc autre que la gale. Mais *gyan pa* est rendu dans le dictionnaire sanskrit-tibétain de Tse-ring-ouang-p'al (publié par J. Bacot, Paris, 1930) à la fois par *pāmā* et par *kacchū* (variante de *kacchū*). La version tibétaine de Vagbhata, *ibid.*, *Cik.*, XIV, 85 emploie encore *gyan pa* pour rendre *kacchū*, bien que la *Mahāvīryapatti* (éd. Sakaki) donne *pāmā* = *gyan pa* et *kacchū* = *khyi rāo* « gale de chien ».

(2) Le sens des termes linguistiquement apparentés peut différer d'une langue à l'autre par évolution sémantique. L'équivalent de skr. *kacchū*, av. *kaśī(s)* se trouve en koutchéen sous la forme *kaśo* mais correspond pour le sens non au sanskrit *kacchū* mais au skr. *kustha* désignant l'ensemble des dermatoses dont la lèpre, cf. J. Filliozat, *Fragments de textes koutchéens de médecine et de magie*, Paris, 1918, s.v° à l'index.

(3) Cf. W. KROGER, *Zeit. für vergl.-Sprach.*, t. LVV, 1938, p. 141.

(4) *pūṇḍarikapattraprakāśāni paundarikāni | aloṣipu-pavarṇāni tāmraṇi vā visarpiṇi piḍa-*

en question; ces symptômes peuvent être ceux de plusieurs dermatoses différentes⁽¹⁾.

On pourrait penser à rapprocher AV. *aivāka* (variante *aivāka*) de *Viḍ.* XX, 12, 18 et 23, et *Véd. ajakāvi* (RV., VII, 50, 1). Mais, si même l'équivalence était incontestable phonétiquement, elle resterait incertaine. Le sens de *aivāka* est inconnu; il est seulement clair qu'il s'agit d'une maladie. Celui d'*ajakāvi*, rapproché par Bergaigne⁽²⁾ de *ajakā*, nom d'une maladie de l'œil en classique, est problématique. La traduction « scorpion » a même été proposée, sans grand motif, il est vrai.

Il faut donc reconnaître qu'il n'y a pas de nomenclature nosologique commune au Veda et à l'Avesta sauf en ce qui concerne quelques noms de maladies de peau et ceci donne tout lieu de croire qu'il n'existait dans la période indo-iranienne aucune nosologie fixée que les Âryens aient pu apporter avec eux dans l'Inde. Les termes anatomiques communs au védique et à l'avestique sont des noms d'organes ou de parties du corps relevant de la simple connaissance vulgaire. Rien n'atteste donc l'existence d'une médecine indo-iranienne déjà constituée en ébauche de science. La thérapeutique par imprécations magiques elle-même, qui est la seule dont l'Avesta nous donne quelques exemples, ne présente pas de concordances significatives avec celle que les textes védiques nous font connaître par une infinité de passages. Les formules avestiques sont simples et peu caractéristiques. On peut facilement leur trouver des parallèles védiques, mais, jadis, de Harlez a pu tout aussi bien les comparer aux incantations « accadiennes »⁽³⁾.

Il ne s'ensuit pas que la médecine indienne ne doive aux idées indo-iraniennes rien d'autre que les notions que nous avons relevées, comme celles des relations du mal physique avec les entorses au bon ordre général ou encore celles des vertus curatives des eaux, des plantes et des formules saintes, toutes notions qui, pour avoir trait à la médecine, ne sont nullement scientifiques. Tout au contraire, certaines des conceptions fondamentales du système théorique de la médecine indienne classique paraissent bien héritées de conceptions indo-iraniennes non

kāvanti ca dadruksthāni | tayoṛ dvayor apy utsannatā parimaṇḍalata kaṇḍū cirothhānatvaṃ ceti sāmānyarūpāni || *Nid.* V, 5.

⁽¹⁾ C'est ce qu'indique, en fait, la traduction « ringworm » (dartre), adoptée par K. L. Bhishagratna dans sa version de *Suśruta* et par la plupart des auteurs, le terme n'ayant pas de valeur médicale précise. Il s'ensuit que les deux affections étant considérées comme très voisines d'aspect et que les Tibétains les confondaient volontiers. Śāyana dans son commentaire sur la *Chandogya-up.* glose *paman* par *kharju*, terme relativement populaire, peu employé en nosographie sanskrite, qui englobe la gale et tous les prurits.

⁽²⁾ *Étude sur la lexique du RV.*, s. v°.

⁽³⁾ *Āvesta*², p. ccm et 207, n. 6 (« accadien » de son temps répond d'ordinaire à ce que nous appelons « sumérien »)

verait péremptoirement qu'on spéculait dans l'ancien Iran sur le rôle physiologique des eaux, tout comme l'ont fait les médecins indiens. Mais Neryosengh, mōbadh indien, pourrait être suspecté d'avoir interprété le passage trop à l'indienne et d'y avoir lui-même introduit sans droit les traits qui nous rappellent les idées de l'Āyurveda. Cependant Neryosengh ne traduisait pas directement et selon ses conjectures personnelles le texte avestique, il rendait en sanskrit la version pehlevie qui, déjà, interprétait les diverses dénominations des eaux comme les désignations de liquides différents, organiques et autres. La traduction pehlevie peut à son tour être suspectée d'avoir, en vertu des idées cosmologiques et physiologiques répandues sous les Sassanides et qui auraient pu subir des influences indiennes, prêté au texte avestique une signification que celui-ci n'avait pas eu en vue. De fait, la version pehlevie et Neryosengh diffèrent quelque peu dans le détail, ce qui donne à penser qu'ils ne suivaient pas une tradition rigoureusement fixée depuis l'origine du texte et, dans les noms des eaux de notre passage, M. Nyberg, en dernier lieu ⁽¹⁾, ne voit que des épithètes des eaux, invoquées respectivement comme des vaches pleines, des vaches vèlant, des vaches à lait qui donnent la nourriture du *drigu*, c'est-à-dire, sans doute, du « pauvre » dans l'ordre des choses sacrées ⁽²⁾.

Il serait donc imprudent, en définitive, de s'appuyer avec trop de confiance sur les données de la tradition sassanide et sur celles de Neryosengh pour prétendre que les anciens Iraniens avaient déjà pressenti les idées des médecins indiens sur le rôle des eaux dans l'économie du corps humain. Il n'en reste pas moins que les notions avestiques sur les eaux sont apparentées à celles du Veda. Dans l'Avesta, d'après le texte même qui vient d'être en question, les eaux sont des Mères, comme dans le Veda et, si elles sont comparées à des vaches, la même comparaison se retrouve aussi très communément dans le Veda ⁽³⁾. Par ailleurs, comme nous l'avons vu, les eaux ont dans les deux textes les mêmes rapports avec les plantes et respectivement avec le *haoma* et le *soma*. Les spéculations qui les concernent remontent donc manifestement pour l'essentiel à la période indo-iranienne et, dès cette période, elles tenaient dans l'explication de la nature une place de premier plan qui les prédestinait à en recevoir plus tard une semblable dans le système de la physiologie.

Le Feu. — Il en est de même du feu. Sous le nom principal d'*Atar*

jagatipātra est un peu équivoque, il peut s'agir du corps de la terre ou du corps de l'ensemble des êtres vivants.

⁽¹⁾ *Die Rel. des alten Iran*, p. 284.

⁽²⁾ Cf. *ibid.*, p. 194.

⁽³⁾ Cf. BENOIST, *Rel. véd.*, I, p. 259.

dans l'Avesta et d'Agni dans le Veda, il joue un rôle essentiel, surtout dans le culte. Le Veda le reconnaît partout dans l'univers sous des formes multiples; il est l'éclair, le Soleil, le feu terrestre et présente encore bien d'autres formes cachées ou manifestes. Dans l'une d'elles, tantôt cachée, tantôt manifeste, il est spécialement en rapport avec les hommes, ou mieux avec les êtres des cinq races, celles des points cardinaux et du ciel⁽¹⁾, il est alors le *vaicvânari*, le «pan-humain». En cette qualité il a été conçu, à la fin de la période védique et peut-être plus tôt, comme un élément physiologique à fonction précise. La *Brhadâranyaka-upanishad* le localise dans l'homme et lui attribue le rôle de feu digestif : «Cet Agni, le pan-humain, qui est dans l'homme, c'est par lui qu'est cuite toute la nourriture qui est mangée»⁽²⁾. L'hymne du *Rgveda* au Purusa, à l'Homme cosmique, faisait déjà naître de la bouche de celui-ci⁽³⁾, le feu accompagné d'Indra (RV., X, 90, 13), mais il se peut qu'il n'y ait là pas autre chose qu'une allusion à la chaleur de l'haleine. Un autre hymne, un charme de l'*Atharvaveda* celui-là, semble avoir déjà impliqué l'idée d'un rapport entre la digestion et le feu *vaicvânari* car il constitue une bénédiction de la nourriture prise et non seulement il demande qu'Agni rende cette nourriture comme «bien présentée en oblations» (*sûhuta*) mais veut encore qu'une nourriture mangée indûment (*ânrtena*) et douteuse soit rendue «mielleuse» (*madhumant*) «par la grandeur du grand Agni vaicvânara» (VI, 71, 3). Il se peut que primitivement l'hymne ait été conçu pour un emploi purement rituel et destiné uniquement à rendre une offrande de nourriture ou une *dakṣinâ* donnée à un brâhmane conforme au *ṛta*. Mais, entendu à la lettre, il était bien fait au moins pour préparer la notion attestée dans la *Brhadâranyaka-up.*, du rôle du feu dans les fonctions digestives⁽⁴⁾. En outre, le feu est, dans le *Rgveda* considéré comme une puissance de développement cachée au dedans

(1) BERGIGNE, *Rel. véd.*, II, p. 156.

(2) *ayam agnir vaicvânaro yo' jam antah puruse yenedam annam pacyate yad idam adyate* V, 8, 1). Dans la *Chândogya-up.*, c'est la lumière du Ciel (*divo jyotis*), équivalent du feu, qui est au devant de l'homme (III, 13, 8).

(3) De même, la localisation du feu vaicvânara a lieu dans la bouche ouverte (*ryâtta*) du cheval cosmique d'après *Brh.-up.*, I, 1, 1.

(4) Bergaigne voyait une allusion au feu intérieur dans RV., X, 5, 1, passage qui, écrivait-il, en «donnant au feu l'épithète *bhuri janm* «qui a beaucoup de naissances», ajoute qu'il «rayonne de notre cœur» (*Rel. Véd.*, I, p. 33). Le texte est : *élah samudrô dharâno rayinâm âsmâd dhirdô bhurijannâ vi casto*... L'interprétation de Sâyana est tout autre. Il tient *dhirdô* pour un accusatif pluriel et rend *vi casto* par *riparyati* «regarde» et par *janâti* «reconnait», citant à l'appui de son interprétation une phrase traditionnelle : «*mano vai devâ manusyâsâ jânânti*, «les dieux, en vérité, connaissent l'esprit de l'homme» (le *manas* est en effet fréquemment localisé dans le cœur). Il invoque en outre pour justifier son interprétation de l'ablatif *asmâd* par le génitif *asmâkam* la règle de Pânini, VII, 1, 39. Mais on peut traduire : «L'unique [Agni], océan porteur de richesses, de nous, du cœur,

de tout, car il est appelé « celui qui est l'embryon des eaux, des bois, l'embryon des choses immobiles et l'embryon des choses mobiles » (1).

Dans l'*Avesta*, outre qu'Ātar présente des caractères généraux qui l'apparentent à Agni et remontent selon toute vraisemblance à la période indo-iranienne, certaines de ses formes spéciales paraissent apparentées elles aussi à des formes spéciales d'Agni. Le *Yasna* (XII, 11) invoque successivement les feux *br̥zistavah*, *voḥusfryāna*, *ur̥d̥zišta*, *v̥zišta* et *sp̥n̥išta*. Neryosengh rend le premier nom par *udagrajyotis* « lumière éminente », et explique que c'est le feu toujours lumineux qui se trouve auprès d'Ahura Mazdāh, mais la version pehlevie rend le nom par « de grande utilité ». Le feu *voḥusfryāna*, littéralement « qui aime le bien », est, selon Neryosengh d'accord avec la tradition, l'« excellent ami », celui qui, se trouvant en permanence dans le corps, mange et boit. Le feu *ur̥d̥zišta* devient en sanskrit *vanaspatistha*, « celui qui se tient dans les arbres », « celui qui toujours boit mais ne mâche jamais » (2). Le quatrième est le feu sous la forme de l'éclair (*vidyudr̥tpa*) qui ne mange ni ne boit, et le dernier est celui qui se trouve dans le lait (*payahstha*). L'existence du feu dans les plantes, spécialement dans le bois d'où on le tire par frottement, est une notion courante dans le *Veda*. Mais, c'est surtout le feu *voḥusfryāna* dont le rôle d'élément du corps présidant à la nutrition est important à relever pour la reconstitution des idées physiologiques indo-iraniennes, puisqu'il correspond exactement, par ce rôle, à un aspect du feu védique *vaīśvānara*. Il se pourrait, à la rigueur, que les fonctions prêtées à ce feu par la tradition iranienne sassanide ne remontent pas en réalité à l'époque de la conception du texte avestique et nous avons vu que la fonction semblable de l'Agni *vaīśvānara* n'est pas attestée formellement dans la plus ancienne couche du *Veda*. L'accord des deux traditions, iranienne et védique, donne pourtant à penser que la notion de cette fonction doit être indo-iranienne. Autrement, il faudrait supposer assez gratuitement un emprunt de l'Iran à l'Inde ou réciproquement, ou bien encore il faudrait admettre que la conception indo-iranienne du feu était telle qu'elle ait pu donner lieu séparément dans les deux pays à une même application à la physiologie. Mais la dernière hypothèse reviendrait à reconnaître que les notions indiennes et iraniennes du rôle du feu dans l'organisme ont tout de même une lointaine origine indo-iranienne commune.

lui qui a beaucoup de naissances, regarde de toutes parts. Ceci impliquerait bien la croyance en un feu organique central identique au feu universel et conçu comme principe de connaissance.

(1) *garbho yō ap̥m̐ gārbho vānūnām gārbhaḥ ca sthātām gārbhaḥ carāthām* || I, 70, 3.

(2) Ed. Spiegel, XVII, 64, 65 : *agnim uttamasakhāyam ā | yah sadaiḥa pibaty eva na khādati* ||

L'association du Feu et des Eaux. — Ce ne sont pas seulement des idées générales sur les fonctions cosmiques et physiologiques des eaux et du feu qui sont communes à l'Inde et à l'Iran ancien; le Veda et l'Avesta partagent des conceptions plus spéciales comme celle de l'association du feu avec les eaux. Cette association est manifestée mythiquement dans un personnage dont le nom se retrouve dans les deux textes, sous la forme d'Apām Nápāt, «petits-fils (ou descendant) des eaux», dans le *Veda*⁽¹⁾, et sous celle équivalente d'Apam Napāt dans l'*Avesta*. C'est originellement sans doute le feu de la nuée qui se manifeste dans l'éclair, tombe sur la terre dans la foudre avec la pluie; c'est aussi celui qui passe dans les plantes avec l'eau qu'elles absorbent et qui reparait dans la combustion du bois allumé par friction⁽²⁾. Dans le Veda, comme feu, comme Agni, il est essentiellement mâle, par opposition aux eaux, femelles, en lesquelles il engendre un embryon (RV., II, 35, 13), quoiqu'il soit lui-même leur fils ou leur embryon. Époux ou fils des eaux, il est aussi leur père, car Agni, qu'il représente, a engendré les eaux (RV., I, 96, 2). Dans l'*Avesta* on ne trouve pas les mêmes jeux de comparaison des relations d'éléments naturels à des rapports familiaux, mais Apam Napāt est également le génie mâle des eaux et il les distribue (*Yast*, VIII, 33). Les deux textes lui prêtent des traits de détail presque identiques. Dans le Veda, «il a engendré tous les êtres» (viçvāny... bhūvanā, RV., II, 35, 2) et il est qualifié comme «poussant les rapides [chevaux]» (*ācuhēman*, RV., II, 31, 6; 35, 1; VII, 47, 2⁽³⁾). Dans l'*Avesta*, il a formé les hommes (*Yast*, XIX, 53) et il est dit *aurvat. aspa* «aux chevaux rapides» (*Yasna*, VI, 4; LXIV, 6; *Yast*, II, 9; XIX, 52, 53). De plus, par suite de l'intrication,

(1) Cf. BERGAIGNE, *Rel. véd.*, I, p. 17 et suiv.; II, p. 16 et suiv.

(2) M. E. Herzfeld en a proposé une interprétation tout autre (*The Aryan myth of napāta*, II^e Congrès mondial du pétrole, Paris, 1937, t. IV, *Hist. et archéol. du pétrole*, séance du 14 juin 1937, p. 21-23). Selon lui, le nom même de *napāta* viendrait de *napāt*. De plus et surtout, dans le *Yast*, XIX, le Feu et Ahi Dahaka veulent saisir l'*axarta xarnah* mais c'est Apam Napāt qui réussit à s'en emparer d'où M. Herzfeld conclut que cet *axarta* «flamme qui n'a pas besoin de nourriture» et il pense que cette désignation s'applique au *napāta*. Le mythe d'Apam Napāt serait ainsi un mythe du *napāta*. Il est bien difficile de besoin de nourriture» on ne pourrait guère y reconnaître le *napāta* qui est simplement un feu de cette sorte. Au reste le mot «*napāta*» ne paraît pas remonter au nom d'Apam *assyro-babylonienn*, t. II, p. 37-38; Ch. VIROLLEAUD dans *Babyloniaca*, III, 249).

(3) Il n'est pas précisé qu'il s'agit de chevaux. Ailleurs (I, 186, 5), il est question des mâles (*ryān*) rapides d'Apam Napāt. Bergaigne a, sans hésiter, admis qu'il s'agissait de «étalons» avec un point d'interrogation et en renvoyant à VI, 29, 2, où *ryān* est en apposition à *aspa* «cheval». Le rapprochement avec l'Avesta paraît trancher la question.

dans le *Veda*, des mythes d'Agni avec lequel il se confond, de Soma qui se présente, lui aussi, souvent comme un feu liquide⁽¹⁾ et des eaux liées à la fois à Agni et à Soma, Apām Nápāt est mis en rapport avec les nuées d'orage, montagnes célestes. Du moins Agni, dont il n'est que la forme aquatique, est-il dit « fils de la montagne » (*śdreḥ sáhu*, RV., X, 20, 7), tandis que Soma est à la fois plante de montagne et liquide céleste, « trait dans la montagne »⁽²⁾, c'est-à-dire dans la montagne céleste, dans la nuée. De son côté l'Apām Nápāt de l'Avesta est qualifié de « maître éminent » (*ahura bərəzat*) et cette désignation se retrouve plus tard dans le nom de la montagne cosmique al-Borj⁽³⁾. Quoiqu'il en soit d'ailleurs de ce dernier détail, il est clair que la concordance des idées védiques et avestiques sur l'association des eaux et du feu dans la nature suppose l'existence, dès la période indo-iranienne, de conceptions tout à fait propres à avoir servi de points de départ aux spéculations ultérieures des physiologistes indiens sur la présence dans l'organisme du feu sous la forme d'un liquide.

Le Vent. — Le dernier et le plus actif des éléments du corps selon la doctrine ayurvédique, le vent, semble bien, comme l'eau et le feu, avoir déjà été tenu par les Indo-Iraniens pour le moteur par excellence.

Le vent védique s'appelle *Váyu* ou *Vāta*, le premier nom étant plus spécialement celui du dieu-vent, le second celui de l'élément-vent, quoique cette spécialisation de sens ne soit pas absolue⁽⁴⁾. Le vent avestique est aussi *Vayu* (alias *Vaya*) ou *Vāta*, avec tendance à la même répartition de sens qu'en védique, tendance qui s'est conservée jusqu'en pehlevi où *Vai* qui dérive de *Vayu* est plutôt le dieu ou le génie, tandis que *Vāt* (de *Vāta*) est plutôt le vent ou l'air⁽⁵⁾.

Les hymnes du *Rgveda* sont loin de donner au vent autant d'importance qu'au feu ou même aux eaux. Ils l'invitent cependant au sacrifice et parfois avant tout autre dieu comme dans RV., I, 134, 6 (où il est dit

⁽¹⁾ BERGAIGNE, *ibid.*, I, p. 168; II, 30 et suiv. Cf. aussi I, p. 33, sur le feu passant dans les plantes et de là dans le corps de l'homme par la pluie qui le véhicule. Sur le feu mis dans les eaux par Varuna, cf. RV., V, 85, 2.

⁽²⁾ *dudubāno śdrau*, RV., IX, 95, 10. Cf. BERGAIGNE, *Rel. véd.*, II, p. 31-32.

⁽³⁾ Nom tiré de l'avestique *bərəzat* «s'élevant haut», «grand». *Nafādro apām* (*Yasna*, I, 6), génitif de *Naptar* (= *Nápāt*) *apām* est rendu par Neryosengh par «nombril des eaux» (*nābhīm* [accus.] *apām*, éd. Spiegel, I, 15), c'est-à-dire sans doute leur générateur et leur centre de rayonnement car le nombril est considéré dans l'Inde classique comme le point de départ des vaisseaux nourriciers du corps. Le *mobadh* indien ajoute entre autres choses que le souverain *Burja* (al-Borj) est le génie des femmes et qu'il est fait d'eau (*burjasvāmī* *atrinām* *izdo* [= av. *gazata*] *jalamayah*).

⁽⁴⁾ BERGAIGNE, *Rel. véd.*, I, p. 25.

⁽⁵⁾ Stig WILANDER, *Vayu, Texte und Untersuchungen zur indo-iranischen Religions geschichte*, Teil I, Uppsala, Leipzig, 1941 (*Questiones indo-iranicæ*, I), p. 75.

āpūrya, « sans précédent »), mais il ne faut voir là qu'un exemple entre mille de l'habitude constante chez les *ṛsi* védiques d'invoquer chaque dieu tour à tour comme le plus éminent, voire comme l'unique⁽¹⁾. De fait, Indra par exemple, conjointement avec lequel Vāyu est d'ailleurs plusieurs fois invoqué (I, 2, 4-6; I, 23, 3, etc.), est bien plus souvent placé au premier rang et il est dit, lui aussi, à deux reprises, « sans précédent » (VIII, 21, 1; 78, 5) alors qu'ailleurs c'est Agni (III, 13, 5) qui reçoit la même qualification. Il n'en reste pas moins que son importance cosmique, pour être rarement célébrée, est nettement reconnue et hautement proclamée. L'hymne RV., X, 168, décrit Vāta comme « le roi de tout l'univers » (*eiśvasya bhūtanasya rājā*, vers 2), « le premier né participant à l'Ordre » (*prathamajā rtāvā*, vers 3), « l'âme (ou souffle) des dieux, l'embryon de l'univers » (*ātmā devānām bhūtanasya gārbho*, vers 4). Les derniers mots de l'hymne, *tāsmāi vātāya haviṣā vidhema*, « à ce vent nous devons rendre hommage par l'oblation », sont même comme une réponse à la question de l'hymne célèbre au dieu suprême inconnu (X, 121), *kāsmāi devāya haviṣā vidhema*, « à quel dieu devons rendre hommage par l'oblation? ». Ailleurs Vāta est encore l'âme (*ātman*) de Varuna (VII, 87, 2), le dieu souverain de l'Ordre, du *rta*, Vāyu est invoqué (VIII, 26, 21) comme maître du *rta* (*rtaspati*) et protège « par le *dharmān* », équivalent du *rta* (I, 134, 5).

Le rapport étroit, ainsi affirmé avec insistance, du vent avec l'Ordre normal cosmique fait présager dès le Veda le rôle de moteur et de régu-

(1) Max Müller, dans sa théorie célèbre de la religion védique, a vu dans cette habitude l'expression d'une forme religieuse intermédiaire au polythéisme et au monothéisme, l'hénothéisme ou kathénothéisme (cf. par ex. l'. Max Müller, *Origine et développement de la religion* . . ., trad. J. Darmesteter, Paris, 1879, p. 236 et suiv.). Mais Max Müller en a quelque peu exagéré l'importance en croyant qu'elle impliquait en présence de chaque dieu un oubli de tous les autres (cf. *Physical Religion*, London, 1891, p. 181). Il n'a pas compté suffisamment avec plusieurs faits. D'abord les auteurs des hymnes sont nombreux et d'âges en vogue de son temps et en son milieu; c'est un des traits caractéristiques des sectes de l'Inde classique que chacune ait tendance à accaparer pour ses dieux ou ses héros, la gloire ou les exploits des dieux ou des héros des autres sectes (cf. les emprunts réciproques des légendes bouddhiques, jaina et hindouistes) et il ne serait pas surprenant que le Veda fût déjà indien par la même tendance chez ses auteurs. Ensuite le simple désir de donner à chaque dieu le maximum d'éloge conduisait fatalement à les louer tous de la même manière. De plus, le fait d'attribuer à plusieurs successivement la première place n'implique pas nécessairement contradiction; celui, par exemple, qui est « sans précédent » n'est pas forcément le seul qui soit dans ce cas, l'épithète peut s'appliquer aussi bien à chacun de ses pairs. Il est vrai que les contradictions formelles sont innombrables, que tel exploit précis est attribué tantôt à un être mythique, tantôt à un autre, mais ces contradictions semblent bien avoir été délibérément recherchées, dans des textes où le paradoxe est érigé en procédé littéraire normal, et elles ont été compensées logiquement par l'idée qu'en définitive les dieux sont un être unique sous des noms divers (RV., I, 164, 46), du moins à partir du moment où cette idée s'est fait jour. L'épithète d'*āpūrya* n'en a pas moins,

lateur du cours des astres qui sera plus tard attribué au vent par l'astrologie de l'Inde classique (*Sūryasiddhānta*, II, 3 et XII, 73). Mais d'autres traits montrent que la vie du corps, elle aussi, était conçue comme en rapport avec le vent. Dans le Veda, la conception de relations réciproques entre l'univers et le corps est nettement attestée. A la mort l'être humain doit se dissoudre dans la nature : « que l'œil aille au Soleil, l'âme au vent, au ciel et à la terre selon l'Ordre. Va aux eaux, si là est ton avantage, établis-toi dans les plantes pour corps »⁽¹⁾. L'œil, c'est-à-dire l'éclat, le feu de l'œil, et l'âme, souffle chaud du vivant, qui seuls sont nommés ici comme éléments de l'être humain, étaient bien certainement conçus comme de même nature que le feu et le vent de l'univers puisqu'ils y sont renvoyés. Le ciel, les eaux et les plantes, habités par le feu, pouvaient les recevoir aussi. Quant à la terre, c'est sans doute le résidu dense de l'organisme que la répartition selon l'Ordre naturel lui attribuait. Aussi est-il possible de voir dans ce passage, comme l'a déjà signalé Annā Moreśhvar Kunte⁽²⁾, une sorte d'annonce de la conception plus tard classique de l'organisme comme formé des cinq éléments (*pāñcabhūtika*), si du moins on admet que le ciel soit ici comme une préfiguration de l'espace (*ākāśa*) reconnu par la doctrine classique. D'autre part, le monde est parfois représenté à l'image d'un grand corps d'homme (*purusa*) debout, dont la tête est le ciel, l'ombilic l'atmosphère et les pieds la terre (RV., X, 90, 14). Entre autres éléments cosmiques, le Soleil est né de son œil et le vent de son souffle⁽³⁾. D'après la *Bṛhadāraṇyaka-*

dans le cas de Vent, une valeur spéciale car le Vent est le premier d'entre les dieux qui arrivent au sacrifice et celle priorité est déjà indo-iranienne (cf. G. DUREUIL, *Tarpeia*, 1967, p. 69 et suiv.). Elle paraît due à ce que le vent a l'apanage de la vélocité dans la course.

(1) *sūryam cakṣurgachatu vātam ātmā dyām ca gachā prthivīm ca dharmanā | apo vā gachā yadā tāra te hitam o-adhi-vu prati tiṣṭhā carirāṇi ||* RV., X, 16, 3.

(2) *Aśṭāṅgahṛdayam*, éd. Bombay, 1880, t. I, p. 11 de l'introduction anglaise, n. 5 (2^e éd., 1891, p. 5, colonne 1).

(3) Le texte complet du passage est : *candramā manaso jātaḥ cakṣoḥ sūryo ajāyata | mukhād indraḥ cāgnyā ca prāṇād vayir ajāyata* (X, 90, 13), « la Lune est née de son esprit, de son œil le Soleil naquit, de sa bouche Indra et le feu, de son souffle le vent naquit ». Mais ce texte est repris avec une variante notable pour la 2^e partie dans la *Vājasaneyasamhitā*, XXXI, 12 : *crotrād vāyur ca prāṇaḥ ca mukhād agnir ajāyata*, « de son oreille le vent et le souffle, de sa bouche le feu naquit ». Ici, le vent et le souffle ne sont pas tirés l'un de l'autre, ils sont rapprochés comme des jumeaux. Si on place leur origine dans l'oreille de l'homme cosmique, c'est sans doute parce que la poésie védique insiste volontiers sur le bruit du vent (RV., IV, 32, 4; VIII, 91, 5; X, 168, 1) qu'on entend mais qu'on ne voit pas (X, 168, 4). Si le souffle (*prāṇa*) est dit issu de l'oreille et non de la bouche ou des narines comme on l'eût attendu, c'est apparemment qu'on se le représentait à l'image du vent, l'élément audible, plutôt qu'on ne concevait le vent à l'image de l'haleine d'un homme. *Vac*, la Parole, qui est bruit cosmique mais qui, en tant que voix humaine, vient du souffle est ailleurs assimilée au vent (X, 125, 8) et le chantre pousse ses louanges comme le vent les nuages (I, 116, 1, cf. BENOIST, *Rel. ind.*, I, p. 279), tout comme si la

upanisad (début), c'est le corps du cheval qui est mis membre par membre en équivalence avec l'univers, moins parce que le monde est conçu sous la figure d'un cheval cosmique que parce que le cheval du sacrifice doit représenter le monde en petit. C'est encore le vent qui est le souffle de ce cheval. Dans l'*Atharvaveda*, il est dit que *Tvastr* et *Vāyu* ont apporté le souffle (*ātman*) à un Taureau (*rsabha*) qui est un animal du sacrifice et en même temps un taureau céleste symbolique (IX, 4, 10). Enfin l'*Atharvaveda* affirme, en termes qu'on ne saurait concevoir plus décisifs, l'identité du souffle (*prāna*) et du vent (*vāyu*) « Le souffle, dit-on, est *Mātariçvan*; c'est le vent qu'on appelle souffle; c'est sur le souffle que ce qui fut et ce qui est, sur le souffle que tout est fondé »⁽¹⁾. Il est vrai que l'hymne identifie en même temps le souffle avec bien d'autres forces de la nature, mais c'est pour en faire le moteur de l'activité universelle et tout le morceau est comme un pendant amplifié de l'hymne X, 168, du *Ṛgveda* où le vent est placé au-dessus de tout⁽²⁾.

Tvastr qui, associé à *Vāyu*, anime le taureau mythique et *Mātariçvan* qui s'identifie à *Prāna-Vāta* sont originellement des dieux ignés. Le premier a assumé très tôt le rôle d'artisan divin, le second s'est mué de feu en vent. Ceci tient à l'association étroite des deux éléments dans les idées védiques. Cette association ne tient pas seulement au fait banal que le vent est reconnu comme excitant le feu, mais bien à la notion d'une parenté de nature de *Vāta* avec *Agni* et aussi avec le Soleil, *Sūrya*, qui forme en leur compagnie une triade (RV., VIII, 18, 9). Le soleil, d'ailleurs, a lui-même un souffle, « il circule à travers les voies brillantes, de son souffle il souffle en bas »⁽³⁾. De même, du feu qui s'allumait on a dit qu'il « soufflait » (*prānti*, RV., X, 32, 8), et une autre fois qu'il devenait, « lors de son jaillissement, essor du vent »⁽⁴⁾, ce qui se comprenait bien en admettant précisément qu'il « soufflait ».

parole et le chant tiraient leur puissance de ce qu'ils participent à la nature du vent cosmique. — J'avais soutenu dans un article (*Revue philos.*, nov.-déc. 1933, p. 420) que, dans la comparaison védique du corps et du cosmos, on avait plutôt cherché à expliquer le corps par le cosmos que le cosmos par le corps. M. Mus a objecté (*B.E.F.E.-O.*, 1933, p. 849 et *Barabudur*, Hanoi, 1935, p. 445) que, l'hymne au *Puruṣa* disant formellement que du souffle du *Puruṣa* était né le vent, on devait au contraire croire que le monde avait été d'abord anthropomorphiquement conçu. Mais la variante de la *Vājasaneyasamhitā* répond à cette objection. Il faut toutefois accorder que l'assimilation du cosmos et du corps est réciproque, qu'en particulier le vent est le souffle de l'homme aussi bien que ce souffle est le vent.

(1) *prāṇām āhur mātariçvanām vāto ha prāṇa ucyato | prāṇe ha bhūtām bhavyam ca prāṇe sārvaṃ pratiṣṭhitam ||* XI, 4, 15.

(2) On peut noter spécialement que dans RV., X, 168, 2, *Vāta* est appelé « le roi de tout cet univers » (*asya vīçvasya dhīvanasya rājā*) tandis que dans AV., XI, 4, 1, c'est le *Prāṇa* qui est dit « devenu le Seigneur de tout » (*bhūtiḥ sarvasyeçvara*).

(3) *antaç carati rocanāsyā prāṇād apānati |* RV., X, 189, 2.

(4) *vātasya sārgo abhavat sārvaṃ |* RV., III, 29, 11. — Geldner a compris : « Der Wind

Tout ceci témoigne de spéculations déjà assez complexes sur le vent, force naturelle, à l'action de laquelle est parfois assimilée celle d'autres forces naturelles, comme le Soleil et le feu, et puissance animante qui se trouve dans le corps sous la forme du souffle (*prāna*) ou de l'âme (*ātman*).

Dans l'Avesta, les spéculations sur le vent ne sont pas poussées aussi loin, il n'en est pas moins vrai qu'on lui reconnaît un rôle tout à fait éminent et qu'il apparaît avec nombre de traits pareils à ceux que lui prête le Veda.

Certaines concordances des deux groupes de textes au sujet du vent ne sont guère utiles à relever. Ce sont celles qui tiennent simplement à ce que la représentation du vent se fonde partout en grande partie sur l'observation vulgaire de son action. Peu importe, par exemple, que le *Yast VIII*, 33, dise que le vent apporte la pluie et que de son côté le *Rgveda*, VII, 40, 6, souhaite que le vent donne la pluie. Mais l'importance accordée de part et d'autre au vent, tant comme élément naturel que comme être surnaturel, est plus significative. La notion de cette importance doit remonter à la communauté indo-iranienne, autrement il faudrait qu'elle se fût formée chez les Iraniens et chez les Indiens indépendamment ou qu'elle fût née chez l'un de ces peuples après leur séparation et qu'elle eût été communiquée à l'autre.

Mais ces deux dernières hypothèses, en l'absence de toute donnée historique de nature à trancher la question, ne peuvent être jugées que par leur vraisemblance intrinsèque et celle-ci est faible. Il serait difficile, étant donné le grand rôle que joue le naturalisme à la fois dans l'Avesta et dans le Veda, de supposer qu'il ne répondait pas au fond même des idées indo-iraniennes. Il serait plus difficile encore de concevoir que dans une mythologie largement naturaliste le vent n'ait pas eu d'emblée sa place reconnue. Bien qu'on puisse admettre que, de par la date de la rédaction définitive l'Avesta récent a pu emprunter des données à l'Inde brâhmanique, il est probable que l'importance accordée au vent dans cet Avesta remonte bien à la période indo-iranienne puisqu'elle est la même que dans le Veda ancien.

strom entstand, wenn er [le feu] sich in Lauf setzte» et si le courant du vent a pu être considéré comme naissant au moment où le feu prenait, c'est bien que le feu était alors un vent. Si toutefois on pouvait admettre (mais l'hypothèse ne peut être ni confirmée ni infirmée) que *sarga* a ici un de ses sens courants en classique, celui de «créature», on traduirait : «il devenait, lors de son jaillissement, la créature du vent» et on aurait là simplement une allusion au fait que le vent fait flamber le feu qui prend. Ce sens conviendrait très naturellement car il est question immédiatement avant du feu prêt à s'allumer, qui comme dit le texte «a pris mesure dans sa mère» (et qui est alors *Mātarīçyan* : *mātarīçya yād ānīmīta mātēri*).

Les idées avestiques sur le vent semblent d'ailleurs porter en elles-mêmes la marque de leur antiquité. En dépit du caractère systématique du dualisme iranien, dualisme qui répartit rigoureusement, en principe, les êtres en bons et mauvais, le vent apparaît dans l'Avesta avec un rôle équivoque. Or cette exception à la systématisation dualiste s'explique bien comme un cas de survivance d'une conception plus ancienne et apparentée à celles du Veda du caractère équivoque des divinités.

En examinant les passages relatifs à Vayu et à Vâta dans l'Avesta, on constate tout d'abord qu'ils ne procèdent pas tous du même esprit. Une litanie proclame simplement « nous honorons le vent hardi créé par Mazdâh »⁽¹⁾. Dans le même passage sont pareillement déclarés objets d'adoration les autres éléments (sauf le feu) et les principaux êtres habituellement vénérés du zoroastrisme. Le *Yasna* invoque encore le vent, tantôt sous le nom de Vâta, tantôt sous celui de Vayu. Dans XXII, 23, le sacrifiant déclare vouloir opérer pour la satisfaction d'Ahura Mazdâh, des Amâša Spânta, de Mišra, de Râman (qui est déjà, nous allons le voir, une personnification du vent) et, au passage suivant (24), « de Vayu à l'action supérieure, qui l'emporte sur les autres créatures, [et de] ce qui de toi, ô Vâyu, est du Saint Esprit »⁽²⁾, d'où il résulte à la fois que le vent est un être prééminent et qu'il n'est pas entièrement bon. Plus loin, une litanie dit encore : « Nous honorons Vayu qui relève de l'Ordre, nous honorons Vayu à l'action supérieure (etc., comme dans le passage précédent) »⁽³⁾. A la fin du *Yasna* revient encore une invocation du « Vent qui possède l'Ordre »⁽⁴⁾, mais cette fois c'est au nom de Vâta qu'est accolée l'épithète *ašavan*, « qui possède l'Ordre », ce qui prouve que Vâta et Vayu sont bien, dans le *Yasna* du moins, deux noms du même vent, à la fois élément et personnalité mythique. De plus l'épithète *ašavan* est très remarquable en ce qu'elle prouve, par un trait caractéristique, la parenté de la conception avestique du Vent, Vayu ou Vâta, avec celle du Vâyu ou Vâta védique qui, lui aussi, met, comme nous venons de le voir, le Vent en rapport étroit avec l'Ordre, le *rita*, équivalent de l'*aša* avestique.

Le *Štôza* (I, 21), qui indique à quelles divinités sont consacrés les trente jours du mois, fait du 21^e jour celui de Râman, de Vayu (auquel il donne les mêmes qualificatifs que *Yasna*, XXII, 23), de Θwâna, l'atmo-

(1) vâtamê barîm mazdâhâtam yazamaidê (*Yasna*, éd. Spiegel, XLI, 26, éd. Westergaard et Geldner, XLII, 3). La phrase est reprise avec variantes insignifiantes dans l'*Ispered*, VII, 4.

(2) vayoš uparô.kairyehe taraštâtô enyaît dâman ašat te vayo jat te acti spento. mainyaom.

(3) vâtm ašavanom yazamaide vâtm uparô. kairim yazamaide... (*Yasna*, XXV, 5).

(4) vatahe ašono (*Yasna*, éd. Spiegel, LXV, 11, éd. Westergaard et Geldner, LXV, 3).

sphère, et du Temps infini, *Zrvan akarana*. Le 22^e jour est consacré au Vâta qui vient des quatre points cardinaux (I, 22). Vayu et Vâta ne sont donc pas toujours assimilés; la différence des noms correspond parfois à un dédoublement mythique, en sorte que l'un d'eux est tantôt le substitut de l'autre, tantôt son doublet. Ce trait est une ressemblance de plus avec le Veda où, de même, les deux noms tantôt sont employés l'un pour l'autre, tantôt figurent à la fois dans le même passage, comme c'est le cas dans *Atharvaveda*, XIX, 1 et 2.

Dans le *Vidêddât*, il est surtout fait allusion au vent, en tant qu'élément naturel, désigné sous le nom de Vâta. Yima demande à Ahura Mazdâh que son royaume soit exempt de vent froid ou chaud (II, 5). Dans III, 42, on compare la Loi qui chasse les péchés au vent (Vâta) «de droite»⁽¹⁾ qui balaye l'atmosphère (Θwâ'a). Les passages V, 3 à 7, envisagent le cas du transport d'un cadavre par le vent et V, 12 et 13, font allusion au vent qui dessèche la terre. Dans V, 15 et 17, il s'agit du vent mythique cette fois, mais tout de même identique au vent atmosphérique, qu'Ahura Mazdâh fait sortir avec les eaux de la mer Vouru.kasâ. Vâta est néanmoins conçu dans le même texte comme personnifié et comme un doublet de Vayu car tous deux sont invoqués l'un après l'autre, Vayu avec son qualificatif d'*uparô.kairya*, «à l'action supérieure», Vâta avec ceux d'héroïque (*taxma*) et de «créé par Mazdâh» (*Mazdâdâta*). En même temps qu'eux sont invoquées une fois de plus les entités suprêmes du mazdéisme (XIX, 13 et 16). Cependant le *Vidêddât* connaît aussi un vent mauvais qu'il exorcise, le démon Vent (Vâta)⁽²⁾ *daêva*, X, 14) et surtout il voit en Vayu le génie de la mort qui emporte lié l'homme tombé dans l'eau ou dans le feu (*Vid.*, V, 8 et 9⁽³⁾). Par contre, une litanie du *Nyâyiin*, I, 8, invoque le «Vâta saint bien intentionné»⁽⁴⁾.

Les *Yast* mentionnent plusieurs fois Vâta sous la forme d'un vent Sud et Nord (*vâta pourvô.apâxtara*) mauvais (III, 9, 12 et 17) et surtout font allusion à sa figure grandiose et propice. Auxiliaire de Miθra dans ses offensives, Vâta est dit à plusieurs reprises «qui abat la défense» (*varəθrajan*)⁽⁵⁾. Il partage ce qualificatif avec d'autres entités guerrières

(1) *daînât*. Si à l'époque de l'auteur du texte l'orientation se faisait en se tournant face à l'est comme dans l'Inde, il s'agit du vent du midi et précisément, dans une comparaison de l'*Afringân* de Rapiôwin 6, il est fait allusion au vent du midi comme à un vent favorable. Cependant Bartholomae (*Altiranisches Wörterbuch*) croit qu'il s'agit du vent d'est.

(2) Ou *vâtya* «de vents» (Bartholomae — Wolff).

(3) Cf. Nysane, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, in *J. A.*, oct.-déc. 1931, p. 205 où le vent génie de la mort du *Vidêddât* est rapproché du vent «impitoyable» de l'*Aogemadâdâ* (77-81).

(4) *vâtom spəntəm huδāhōm*.

(5) *Yast*, X, 9; XII, 4, 6 et 9; XIII, 47, 48. Cf. E. BENVENISTE et L. RENOU, *Vrtra et*

«victorieuses» de l'*Avesta* et aussi avec le Haoma⁽¹⁾ qui a une fonction antidémoniaque importante. Dans le *Veda*, l'épithète parallèle *vrtrahan* ne lui est pas appliquée directement, mais elle a un emploi analogue à celui de *vrtrajan* dans l'*Avesta*; elle caractérise un groupe de héros mythiques comparables à ceux de l'*Avesta* et qui comprennent notamment le Soma, mais parmi lesquels domine Indra. Or Vāyu-Vāta est fréquemment associé à Indra dans le *Rgveda* et ceci le rattache directement à un groupe de divinités guerrières qui est le pendant de celui dont fait partie dans l'*Avesta* son homonyme iranien⁽²⁾. Un autre trait paraissant dans les *Yast* rapproche le Vent avestique du Vent védique. D'après le *Yast*, XII, 4, 6 et 9, Vāta, avec d'autres entités, accompagne aux apprêts du service religieux Ahura Mazdāh et ceci rappelle les invitations de venir au sacrifice qui sont faites à Vāyu dans le *Veda*.

Mais le passage le plus important concernant le Vent est le *Yast* XV, tout entier, le *Ām Yast*, dédié à Āman qui est ici le même que Vayu⁽³⁾. On s'accorde à considérer ce texte comme relativement tardif pour la rédaction. Il se présente en effet comme en partie formé de morceaux reproduits d'autres morceaux de l'*Avesta*. C'est ainsi qu'au paragraphe 5 il répète le passage relatif à Vayu de *Yasna*, XXV, 5, et que de 1 à 17 il reprend une légende du *Vidēddt*, II, 5, dans laquelle Yima demande la prospérité pour son royaume. Mais il est beaucoup plus riche à lui seul sur Vayu que tout le reste de l'*Avesta*⁽⁴⁾. Vayu y tient le rang de dieu suprême. Les héros mythiques viennent tour à tour le propitier, la plupart pour lui demander la victoire et Ahura Mazdāh lui-même est le premier qui l'invoque et l'honore rituellement pour obtenir de vaincre

Vřraghna, étude de mythologie indo-iranienne, in *Cahiers de la Soc. as.*, III, Paris, 1934, p. 20.

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.*, p. 115-116.

(3) Dans *Athareaveda*, XIX, 27, 2, l'épithète *vrtrahan* est même juxtaposée au nom de Vāta mais elle se rapporte plutôt à celui de Candra qui le précède. Le passage montre en tout cas une fois de plus le Vent groupé avec des divinités «*vrtrahan*». — B. GRISON, *Amśā Spanta's*, p. 79, a reconnu un trait indo-iranien dans le caractère «*vainqueur*» du dieu du Vent; M. LOWE, *Die Yast's des Avesta*, Göttingen, 1927, p. 154, a contesté le caractère indo-iranien de ce trait. Pour lui le Vāta védique serait une personification trop tardive pour avoir pu être une divinité indo-iranienne, mais, pour étayer cette opinion, il renvoie simplement à une page d'Oldenberg fort peu décisive à ce sujet. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire que le vent soit personnifié pour que la représentation qu'on s'en fait soit liée à l'idée de victoire, surtout de victoire offensive consistant en renversement de la défense.

(4) Ce *Yast* est édité, traduit et richement commenté ainsi que l'hymne à Vayu de l'Aogemadaēša dans Stig Wikander, *Vayu*, première partie d'une grande étude qui doit être suivie d'une autre de M. Rönnow sur Agni et Vāyu.

(5) Sur l'importance de ce *Yast*, cf. NEREN, *Questions...*, in *J. A.*, oct.-déc., 1931, p. 197 et suiv.

mais c'est pour expliquer par une étymologie qui n'est qu'un calembour le nom de *Vayu* par *vayemi* «je poursuis». De même on lui fait ajouter : «j'atteins (*apayemi*) les deux créations» (43), «je vaincs (*vanāmi*) les deux créations» et «j'opère bien (*rohu vṛṛāyamī*), pour la créature, Ahura Mazda et les Aməša Spənta» (44). Il n'y a là aucune idée précise d'un rôle cosmique quelconque prêté au Vent, il n'y a que des explications des qualificatifs *apayata* «qui atteint», *vanō.riṣpa*, «qui vainc tout», et *rohuvaršta*, «bienfaiteur»⁽¹⁾. *Vayu* ou *Vāta* est devenu une entité souveraine et n'est plus une force de la nature. Il est vrai que dans quelques passages de l'Avesta il est simplement le Vent phénomène météorologique, mais ceci même l'écarte de la conception centrale du vent dans le *Veda*. Le *Vayu-Vāta* avestique ne tient pas le milieu entre le phénomène matériel et le dieu, le *Vāyu-Vāta* védique tient ce milieu, il est moins dieu et davantage force naturelle. Âme du monde, il est dieu par l'ampleur de son rôle. Souffle, il est force matérielle, et, dans l'explication unitaire que les rsi tentent de donner du monde et du corps, il est prêt à être conçu comme le grand principe cosmo-physiologique du mouvement. Dans l'Avesta tel qu'il nous est parvenu, on ne voit pas qu'une conception du vent, en tant qu'âme cosmique et souffle vital à la fois, soit clairement attestée comme dans le *Veda*. On aurait donc tendance à conclure de la comparaison des données avestiques et védiques sur le vent, qu'une conception générale de son rôle éminent dans l'univers et de son haut rang parmi les entités puissantes qui concourent au maintien du bon Ordre cosmique est indo-iranienne, mais que c'est par une évolution plus récente et exclusivement indienne que le vent a été conçu dans le *Veda* comme moteur commun des vies cosmique et individuelles.

Cette conclusion suffirait, du moins, à établir que la théorie physiologique des médecins indiens de l'époque classique, d'après laquelle le vent joue un rôle essentiel dans la vie organique, a des antécédents qui remontent jusqu'à l'époque indo-iranienne où déjà le vent, comme le feu et l'eau, autres éléments de la vie physique, occupait une grande place dans les spéculations. Mais c'est là une conclusion «minima». Bien des indices montrent la possibilité de l'existence à date ancienne en Iran de conceptions plus proches encore de celles du *Veda* que ne le sont celles de l'Avesta actuel et pouvant remonter éventuellement à la période indo-iranienne. Il est nécessaire d'examiner cette possibilité, importante non seulement pour la connaissance des antécé-

(1) Sur ces noms et leur nominatif en -ā qui semble bien correspondre à une forme d'iranien de l'Est, cf. NYSKO, *Questions...*, in *J. A.*, oct.-déc., 1931, p. 201 et n. 4.

d'un vayisme dont il retrouve précisément la trace dans le *Rām Yašt*⁽¹⁾ et qui pourrait avoir été plus spécial à l'Est de l'Iran et à la caste guerrière⁽²⁾. Cette dernière hypothèse s'appuie sur le fait que Vayu dans le *Rām Yašt* (et d'une manière générale dans les *Yāst*) a un caractère de dieu victorieux et sur deux autres faits, la présence de formes grammaticales de l'Est dans ses qualificatifs et la fréquence du nom de Vāta sur les monnaies indo-scythes qui, elles aussi, sont orientales. On peut contester qu'il y ait là rien de significatif, car les monnaies indo-scythes sont du début de l'ère chrétienne, et la rédaction du *Rām Yašt* n'est pas non plus très ancienne, or, s'il faut reconnaître la trace d'un vayisme dans l'information d'Eudème, c'est dès le IV^e siècle av. J.-C. que ce vayisme était connu en Occident. Les monnaies et les formes grammaticales de l'Est, postérieures de plusieurs siècles, ne sauraient indiquer que l'Est a été le foyer primitif du vayisme. Encore moins pourrait-on croire que les Parthes, dont la domination n'a commencé que plus d'un siècle après Eudème, auraient pu, selon une hypothèse que soulève aussi M. Nyberg, jouer un rôle dans l'expansion du culte de Vayu vers l'Ouest. Mais la question du centre géographique du développement du vayisme n'est posée qu'accessoirement par M. Nyberg. Plus importante est celle de savoir s'il a réellement existé comme une religion indépendante car il impliquerait un mouvement de spéculations sur le vent si considérable qu'il pourrait être le centre de diffusion de ces spéculations.

Le fait que Vayu apparaît dans le *Rām Yašt* comme supérieur à Ahura Mazdāh semble étayer fortement l'hypothèse de l'existence du vayisme en tant que religion autonome⁽³⁾. Cependant, on peut observer qu'il n'est pas rare qu'Ahura Mazdāh paraisse dans l'*Avesta* au-dessous du rang suprême sans qu'il soit nécessaire de voir chaque fois dans ce fait, la trace d'une influence d'une religion concurrente de la sienne. Dans le *ſargard* XXII du *Vidēdāt*, il demande secours contre Aūra Mainyu au Maθra Spānta et surtout à Airyaman, tout comme dans le *Rām Yašt*, il honore Vayu pour lui demander de vaincre le démon. Dans les *Yāst*, Ahura

invoquées aussi, telles le fravasti d'Ahura Mazdāh, le Maθra Spānta, etc. Il n'est pas douteux toutefois que de même que Vāta, Vayu et Rāman ne sont que des aspects différents d'une même entité, θwāša peut être considéré comme en étant un quatrième aspect.

(1) Questions..., in *J.A.*, oct-déc. 1931, p. 197, 201 et suiv.

(2) Ibid., p. 219 et note.

(3) Il est vrai que M. Nyberg s'appuie surtout (*loc. cit.*, p. 202) sur le fait que Vayu se dit dans le *Rām Yašt* vainqueur des deux créations opposées pour étayer son opinion qu'il est dans ce texte un dieu supérieur à Ahura Mazdāh. Mais il pourrait être vainqueur de la création d'Ahura Mazdāh, c'est-à-dire dominer les créatures sans dominer le créateur même, c'est donc seulement le fait qu'Ahura Mazdāh a recours à lui qui semble lui donner un rang plus élevé.

Mazdâh a sacrifié à Ardvî Sûrâ Anâhitâ pour lui demander la faveur de s'attacher Zoroastre (V, 17-19) et il honore Tištrya (VIII, 25). Ces cas sont comparables à celui du *Râm Yašt* et, si on peut invoquer l'existence bien attestée d'une religion spéciale d'Ardvî Sûrâ Anâhitâ⁽¹⁾, on ne saurait le faire lorsqu'il s'agit du Mašra Spanta, d'Airyaman ou de Tištrya. Le cas de ce dernier permet de comprendre qu'au fond l'hommage d'Ahura Mazdâh à une entité quelconque ne le place pas nécessairement au-dessous de celle-ci. En effet dans le *Yašt*, VIII, Ahura Mazdâh dit non seulement : « Moi qui suis Ahura Mazdâh, j'honore par le nom exprimé Tištrya le splendide, le brillant »⁽²⁾ (25), mais encore il dit qu'il l'a créé son égal pour lutter contre une *pairikâ* (50 et suiv.). Il ne déchoit pas devant sa créature en l'honorant, car il accomplit non pas un acte d'humble piété, mais un rite dont il enseigne l'efficacité, laquelle est nécessaire pourvu que ce rite soit conforme à l'Ordre (56). Il ne faut pas oublier que nous n'avons pas affaire ici au christianisme, mais à un culte où l'officiant qui honore le dieu par son nom ne fait pas acte de dévotion mais déclanche magiquement l'action du dieu. Il est donc possible que dans le *Râm Yašt*, Vayu ne soit pas réellement supérieur à Ahura Mazdâh et il n'est pas indispensable de croire que la vénération de Vayu a été fréquente et exclusive au point de constituer une véritable religion du vent. Au reste, c'est la règle des *Yašt* qu'ils exaltent sans mesure les entités auxquelles ils sont consacrés et les placent tour à tour au-dessus de tout. On retrouve ainsi en eux comme un écho répondant à l'hénothéisme des hymnes védiques. Il paraît dès lors vraisemblable d'admettre que le rôle éminent attribué au vent dans le *Râm Yašt*, comme d'ailleurs dans les autres parties de l'*Avesta*, provient de la survivance et de l'évolution dans le mazdéisme d'anciennes idées indo-iraniennes naturalistes sur le vent. Il n'est pas nécessaire de se représenter la formation du *Yašt* comme le résultat d'un syncrétisme de mazdéisme et de vayisme. L'hypothèse des survivances explique les concordances relevées entre les données védiques et avestiques. Celle du vayisme pourrait les expliquer également si on admettait que cette religion a précisément conservé des notions indo-iraniennes, mais elle introduit un détour superflu et elle risque d'exagérer en fin de compte l'importance des spéculations sur le vent dans la pensée iranienne.

Ces spéculations n'en tiennent pas moins une grande place et elles semblent bien avoir été liées à des idées cosmologiques beaucoup plus proches de celles du Veda que l'*Avesta* actuel ne le laisse voir. Nous avons

(1) Sur laquelle cf. NRSNG, *Die Rel. des alten Ir.*, p. 260 et suiv.

(2) *arəm ya ahurō mazdā tištriəm račəntəm hvarənaū uhan tam axšō.nāmana yasəi yaze.*

vu que le vent et le souffle étaient assimilés dans le Veda, que le souffle était regardé comme un vent animant le corps et que, réciproquement, le vent était conçu comme le souffle d'un corps cosmique. L'*Avesta* actuel ne possède rien de semblable. Il est vrai que les mythes védiques de l'homme cosmique, du cheval cosmique, du taureau cosmique doivent être apparentés originellement aux mythes avestiques du taureau primordial (gāus) et du premier homme, Gayō-marātan. Mais, à s'en tenir aux données avestiques, ni l'homme ni le taureau n'ont un corps qui représente le monde. Il se peut qu'ils aient été originellement un homme et un taureau célestes comme le voulait Darmesteter, mais ils n'englobent pas l'univers. L'âme du taureau est, dans la *Gāthā Ahunavairi* (dans *Yasna*, XXIX)⁽¹⁾, présentée comme le génie des troupeaux. De Gayō-marātan, selon *Yasht*, XIII, 87, Ahura Mazdāh a tiré la race āryenne. Par contre, la tradition pehlevie donne une signification cosmique aux mythes du taureau et de l'homme primitifs. Selon le *Bundahishn*, tous deux sont tués par Aōra Mainyu. Des diverses parties du cadavre du taureau naissent toutes sortes de plantes, sa semence va à la Lune dont la lumière la purifie et produit un couple de bovidés, puis des couples de tous les animaux (chap. X et XIV)⁽²⁾. De même la semence de Gayō-marātan, recueillie à sa mort, est purifiée par la lumière du soleil et donne ultérieurement naissance à deux plantes qui deviennent le premier couple humain (XV). Tout cela est présenté comme tiré de l'*Avesta* et le *Zādsparam* qui le reprend avec plus de détails indique (IX, 1) qu'une correspondance des plantes avec chaque membre du taureau est donnée dans le *Dāmdāt nask*⁽³⁾. Il s'agit précisément d'un nask perdu de l'*Avesta*, mais l'assertion peut être acceptée parce que l'*Avesta* actuel, loin de contredire ces mythes, contient des détails qui les corroborent et surtout parce que des traits de ces mythes sont indo-iraniens. Les textes védiques comparent à une semence animale la pluie qui fait pousser les plantes et qui s'assimile au Soma céleste, au Soma dont les rapports avec la Lune ne sont pas nécessairement d'origine tardive comme on l'admet quelquefois. En tout cas, le taureau dont la semence est au Ciel et dont le cadavre donnant naissance aux plantes, représente toute la terre est bien un corps cosmique, il est le monde conçu à l'image d'un animal ainsi que les textes védiques le conçoivent aussi parfois. L'idée a toutes chances de remonter à l'époque indo-iranienne⁽⁴⁾.

(1) Cf. traduction et étude de cette *gāthā* dans J. DUCHÈNE-GUILLEMIN, *Zoroastre*, Paris, 1948, p. 193 et suiv.

(2) Trad. E. W. West, *Pahlavi Texts*, I, (S.B.E., V), Oxford, 1880, p. 30-31, 45 et suiv.

(3) *Ibid.*, p. 177.

(4) Il ne servirait de rien d'objecter que dans l'Inde les mythes de l'homme ou des animaux cosmiques ne sont pas attestés dès les plus anciens hymnes du Rgveda (le mythe du

On pourrait poursuivre aisément dans les textes pehlevis la recherche des concordances entre les doctrines cosmo-physiologiques iraniennes et indiennes. Un passage de la recension du *Bundahišn* désignée habituellement sous le titre de « Grand Bundehesh », passage publié et traduit par E. Blochet⁽¹⁾, a pour objet le corps humain considéré comme représentation du monde. Les correspondances établies par ce texte entre les éléments du monde et les parties du corps se retrouvent en grande partie dans des textes indiens, mais moins dans ceux du groupe védique que dans ceux de l'époque classique. Le *Bundahišn* compare le mouvement du Vent à celui de la vie dans le corps (VII, 6)⁽²⁾ et on pourrait voir là l'équivalent de la conception védique du vent et du *prāna*. Le *Dēnkart* enseigne que l'air circule dans la terre comme dans le corps humain, et produit les tremblements de terre, idée qui apparaît dans l'Inde chez Caraka⁽³⁾. Relativement à la constitution du corps par les trois éléments de l'eau, du feu et du vent les livres pehlevis sont aussi parfois d'accord avec Caraka et les autres médecins indiens⁽⁴⁾. Il faut toutefois, dans ces cas, se garder de conclure avec précipitation que les concordances même évidentes entre les enseignements iraniens et indiens dénotent l'existence de notions correspondantes dès la période indo-iranienne. Les remarques que nous avons faites, au début du chapitre, sur la probabilité de contacts courants entre l'Inde et l'Iran dans les siècles autour de l'ère chrétienne trouvent ici leur application. Les Iraniens et les Indiens n'ont pas en commun uniquement un héritage préhistorique, ils ont aussi nombre d'idées que des rapports culturels prolongés leur ont fait partager à date historique, et c'est précisément chaque fois que ces idées s'accor-

Puruṣa ne se trouve que dans le Xth mandala). Des idées très anciennes peuvent se trouver dans des textes relativement tardifs. La conception du monde comme un corps est fréquente chez les peuples de culture inférieure, elle peut donc parfaitement avoir fait partie des idées indo-iraniennes. De plus l'âge relatif des hymnes est quelquefois apprécié sans aucun critère sérieux par des raisons de sentiment. Les anciens védicistes ont introduit dans la science le préjugé que les hymnes contenant des spéculations théosophiques, philosophiques et autres étaient nécessairement plus récents que ceux dont le contenu est plus purement naturaliste. Dans leur esprit tout ce qui était spéculation n'était pas assez « primitif » pour appartenir au fond même du Veda. Mais on ne peut plus accepter pareille idée si on réfléchit que bien avant que le premier hymne védique eût été composé (et cet hymne lui-même suppose un degré de civilisation qui comporte l'usage de spéculations) des peuples non très éloignés des Aryens védiques, ceux de Mésopotamie, avaient des spéculations et des sciences.

⁽¹⁾ *Textes religieux pehlevs*, in *RHR*, t. XXII, Paris, 1895, p. 3 à 10 du texte autographe, 253-254 et 253 pour la traduction et le commentaire.

⁽²⁾ Trad. West, *loc. cit.*, p. 27.

⁽³⁾ Ci-dessous p. 167. Les thèses du *Dēnkart* sont citées par L. C. CASARTELLI, *La philosophie religieuse du mazdéisme sous les Sassanides*, Paris, 1884, p. 106 et 127. Sur le rôle du vent, voir aussi p. 91, 102.

⁽⁴⁾ CASARTELLI, *loc. cit.*, p. 127.

daient avec les vieilles notions traditionnelles communes, que les deux peuples ont dû le plus aisément accepter ensemble les développements tardifs qu'ils leur avaient séparément donnés.

Nous n'examinerons donc pas ici en détail les rapprochements multiples qu'on peut faire entre les notions qui ne sont attestées à la fois que dans les textes moyen-iraniens et dans les ouvrages sanskrits postérieurs à l'époque védique. Nous nous bornerons à tirer de la comparaison des idées védiques intéressant la médecine avec celles qui leur correspondent en Iran deux conclusions. Il ne paraît avoir existé dans la période indo-iranienne aucun système médical que les Aryens védiques aient pu importer dans l'Inde. En revanche, dès la période indo-iranienne, des notions générales s'étaient fortement constituées sur le rôle cosmique d'éléments de la nature tels que les eaux, le feu et le vent. En même temps, l'idée s'était imposée d'une correspondance entre ces éléments et les principes constitutifs du corps et ceci devait préparer la construction ultérieure d'une physiologie et d'une cosmologie parallèles.

CHAPITRE III.

LES DONNEES DES SAMHITA VÉDIQUES SUR LA PATHOLOGIE.

La littérature védique contient dans toutes ses parties de nombreuses allusions aux organes, aux maladies et même au fonctionnement de l'organisme. Dans sa couche la plus ancienne, dans les *Samhitā*, ces allusions sont fortuites, elles ne nous offrent pas de données suffisantes sur les connaissances de l'époque. Recueils d'hymnes, de chants liturgiques, de morceaux rituels ou magiques, les *Samhitā* ne se prêtaient aucunement à l'exposé descriptif des rudiments qu'on pouvait alors posséder sur l'anatomie, la physiologie et la médecine. Les allusions qui se rencontrent dans la couche plus récente de la littérature védique, dans la couche essentiellement «brahmanique», celle des *Brāhmaṇa* et des *Upaniṣad*, sont plus significatives de l'état contemporain de la science. Là, les spéculations cosmo-physiologiques sont souvent exposées d'une façon qui, pour n'être guère systématique, permet du moins de s'en faire une idée. Mais les indications des *Samhitā* n'en sont pas moins précieuses par leur ancienneté. De plus, leur comparaison avec les données plus récentes permet souvent de constater soit leur accord, soit leur désaccord avec ces dernières. Il est dès lors possible de faire un départ entre les notions qui remontent aux plus anciens textes et celles qui apparaissent plus tardivement, de fixer quelques points de chronologie relative dans la formation de la science médicale indienne.

On pourrait être tenté de s'en tenir là. Pourtant, le difficile problème de la chronologie absolue des textes védiques ne saurait être éludé ici. La position des idées scientifiques de l'Inde ancienne par rapport à celles des civilisations antérieures et environnantes ne peut être étudiée que s'il est possible de les rapporter, sinon à des dates, du moins à des époques de la chronologie générale. Pour juger, par exemple, si une notion indienne déterminée est antérieure, contemporaine ou postérieure par rapport à une notion grecque correspondante, il est évident qu'il ne suffit pas de préciser à partir de quelle couche de la littérature védique elle est attestée, mais qu'il est indispensable de savoir au moins à quelle époque approximative elle appartient.

L'existence de la littérature védique est supposée par toutes les autres littératures connues de l'Inde. Le bouddhisme et le jaïnisme, fondés au ^{vi} siècle av. J.-C., font allusion, dans leurs anciennes traditions, aux *brāhmaṇes* et à leur religion. Il est certain qu'avant leur époque l'espen-

tiel de la littérature brahmanique était constitué et l'était depuis longtemps. Deux faits concordants le prouvent. Tout d'abord la langue des textes brahmaniques n'est pas celle qui était en usage dans les siècles avant l'ère chrétienne; c'est une langue beaucoup plus archaïque. A la fin du IV^e siècle av. J.-C., au temps de l'expédition d'Alexandre et des ambassades séleucides dans l'Inde centrale, la langue courante n'était plus l'ancien indien, le sanskrit, c'était déjà un moyen-indien; les formes des noms géographiques ou des noms d'hommes que reproduisent les sources grecques l'établissent clairement. De plus, dans l'ensemble de la littérature brahmanique, il existe plusieurs couches successives d'âges différents comme le manifeste l'évolution des termes et des habitudes du style. Or — et ceci est le second fait qui établit l'antiquité de la littérature brahmanique — l'horizon géographique des textes de la couche la plus archaïque est dans l'Ouest de l'Inde et celui des couches linguistiquement plus récentes s'élargit progressivement vers l'Est. Les auteurs du livre le plus ancien de tous, le *Rgveda*, appartiennent à un milieu de conquérants, les Arya, en lutte avec les autochtones. Les textes d'époques plus tardives jalonnent donc les étapes de la conquête allant de l'Ouest à l'Est, conquête qui, au temps du Jina et du Buddha, non seulement avait atteint l'Est, mais encore en avait imprégné totalement les populations depuis des siècles, puisque la langue sanskrite, apportée au temps de la conquête et encore utilisée dans les textes brahmaniques qui font allusion à celle-ci, s'était déjà muée en moyen-indien.

On a essayé d'évaluer le temps qui a dû s'écouler entre les couches littéraires successives en lesquelles on peut chronologiquement étager les textes védiques et brahmaniques, à savoir celles du *Rgveda*, des autres *Veda*, des *Brâhmana*, commentaires liturgiques, des *Aranyaka*, livres «forestiers», à l'usage des sages retirés dans la djungle, des *Upanisad*, textes spéculatifs généralement rattachés aux *Brâhmana* et *Aranyaka*, enfin des *Sâtra*, traités de rituel et de légalité religieuse associés à d'autres traités techniques, grammaticaux, prosodiques, astronomiques qui forment avec eux le groupe des *Vedânga*, ou «membres du Veda». Max Müller a jadis proposé d'estimer en gros à deux cents ans la durée de chacune des premières périodes correspondant aux premières couches, la dernière ayant pu se prolonger davantage et être élaborée en partie même longtemps après les débuts du bouddhisme. Les uns ont jugé cet intervalle de deux cents ans trop court, d'autres trop long et Max Müller lui-même le déclarait choisi tout à fait arbitrairement⁽¹⁾. Il le présentait

(1) *Physical religion*, London, 1891, p. 96. Pour la bibliographie des supputations du même genre et des diverses tentatives de datation des textes védiques, cf. L. RAYOU, *Bibliographie védique*, p. 158 et suiv.

non comme probable, mais simplement comme pouvant être raisonnablement adopté pour fixer les idées en attendant mieux. Ses calculs aboutissaient à supposer la collection du *Rgvēda* constituée vers 1200 ou 1000 av. J.-C.

On ne peut se contenter d'une datation aussi hypothétique, c'est pourquoi on a tenté, comme on l'avait d'ailleurs fait bien avant les calculs de Max Müller, de fixer la date absolue des textes védiques d'après les indications astronomiques qu'ils contiennent. Malheureusement, ni la tentative de Colebrooke qui partait d'un texte astronomique très postérieur au *Rgvēda*, le *Jyōtisavedāṅga*, ni celles de H. Jacobi et de B. G. Tilak, fondées sur l'interprétation du *Rgvēda* et aboutissant à placer ce texte plusieurs milliers d'années av. J.-C., n'ont pu emporter la conviction. Les interprétations de textes proposées ne s'imposaient pas toujours et, eussent-elles été certaines, on ne pouvait en déduire des dates sûres pour les textes. Ceux-ci peuvent toujours reproduire des données astronomiques qui ne leur sont pas contemporaines mais qui leur sont léguées par une tradition ancienne. Sans recoupements, leurs indications ne sont pas décisives.

Reste un autre moyen de dater les textes, moyen qui, sans être infailible, a du moins l'avantage de s'appuyer sur des données historiques passablement respectables, quoique souvent négligées et généralement décriées, celles des *Purāṇa*. Les *Purāṇa* contiennent de longues listes généalogiques qui ont donné de grandes déceptions à la plupart de ceux qui les ont utilisées. Ces listes méritent tous les reproches qui leur ont été faits. Elles ne remontent pas à une date très ancienne, elles présentent des désaccords et des incohérences qui sont propres à les discréditer complètement. Pourtant, avant de les rejeter, on doit se souvenir que c'est elles qui ont fourni la clé de l'histoire de l'Inde. C'est dans les listes généalogiques du *Bhāgavatapurāṇa*, lues dans la traduction faite par Maridās Poullé d'une version tamoule, que de Guignes a reconnu en 1771⁽¹⁾, sous le nom de Sandragutten (Candragupta) le roi indien Sandracottos donné par les historiens grecs et latins comme contemporain de Séleucus. C'est elles encore qui, d'accord avec les chroniques de Ceylan, font connaître la succession des Maurya, révèlent qu'Açoka était le petit-fils de Candragupta et permettent d'utiliser pour la chronologie générale de l'Inde du III^e siècle av. J.-C., le synchronisme d'Açoka et des rois grecs cités dans les inscriptions de ce dernier. Tout n'est donc pas faux dans les données des *Purāṇa*. Or ils nous fournissent le moyen de calculer

⁽¹⁾ Date de la composition du mémoire qui a révélé cette découverte et qui a été lu à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres en 1772 et publié en 1778 dans les *Mémoires de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres*, t. XXXVIII, p. 312-336.

l'époque probable du roi Pariksit, légendaire mais seulement à demi, dont l'*Atharvaveda* (XX, 127) chante la louange comme d'un prince vivant. On pourrait donc déterminer l'époque probable de l'*Atharvaveda*.

Selon le *Viṣṇupurāṇa* (IV, xxiv, 32) 1015 ans se sont écoulés entre la naissance de Pariksit et le sacre du roi de Magadha, Nanda. Le même intervalle est évalué à 1115 ans par le *Bhāgavatapurāṇa* (XII, II, 26) et à 1050 par le *Vāyu* (XCIX, 415), le *Matsyapurāṇa* et le *Brahmāṇḍapurāṇa*⁽¹⁾. La dynastie fondée par Nanda aurait, d'après les mêmes textes, duré cent ans. C'est donc onze siècles (en écartant la donnée un peu aberrante du *Bhāgavata*) que, sans s'accorder sur les chiffres précis, les *Purāṇa* placent entre la naissance de Pariksit et la fin des Nanda. Or cette fin date de la prise du pouvoir par Candragupta en 313 av. J.-C. C'est donc au ^{xv}^e siècle av. J.-C., en gros vers 1400, que remonteraient Pariksit et l'*Atharvaveda*. Nombre d'hymnes de celui-ci seraient même plus anciens, car celui où il est question de Pariksit appartient à la couche la plus tardive du recueil⁽²⁾.

Plusieurs faits sont en faveur de l'authenticité de la donnée pourānique.

Tout d'abord, les *Purāṇa*, en même temps qu'ils évaluent en années le temps écoulé entre Pariksit et Nanda, fixent des positions astronomiques prétendues correspondantes (*Vis. p.*, IV, xxiv, 33). Or, ces positions supposent un mouvement impossible de la Grande Ourse autour du pôle. Elles ne sont que des vues de l'esprit et elles semblent à première vue compromettre la valeur de la donnée numérique. Cependant, on doit observer que ces indications astronomiques, ne pouvant aucunement résulter d'observations, ne sauraient être traditionnelles. Elles résultent d'une tentative maladroite pour repérer astronomiquement un laps de temps donné. Mais ce laps de temps, lui, a des chances d'avoir été indiqué par une tradition et la tradition des *Purāṇa* peut facilement remonter à une époque ancienne. Les *Purāṇa*, dans la forme où nous les possédons, sont assez tardifs mais des livres de même nom qui ont, selon toute probabilité, servi de modèles sont déjà mentionnés dans la littérature ancienne. De plus, à l'époque même de Candragupta, époque qui clôt la période dont les *Purāṇa* nous donnent la mesure, Mégasthène a précisément constaté que les Indiens possédaient de longues généalogies

(1) Cf. H. H. WILSON, *The Vishnu Purana*, vol. IV, Londres, 1868, p. 230-231; F. E. PIERCE, *The Purāṇa Text of the dynasties of the Kali Age*, Oxford, 1913, p. 60, 75. Les diverses variantes remontent manifestement à un original commun.

(2) Oldenberg admettait que l'hymne était contemporain de Pariksit (*Z.D.M.G.*, t. XLII, p. 238) mais Bloomfield après Roth a supposé que Pariksit pouvait être un pseudo-souverain purement légendaire. Cf. *Vedic Index*, s. v° Pariksit.

qui forment une des dernières couches de la littérature védique. Nous pouvons considérer que les *Brāhmaṇa* et les *Upaniṣad*, les livres qui contiennent la plus grande partie des spéculations cosmo-physiologiques que nous étudions et se placent chronologiquement entre les *Samhitā* védiques et les *Sūtra*, appartiennent surtout à la période d'environ 1000 à 500 av. J.-C.

Rôle médical des divinités. — Beaucoup de divinités védiques jouent, au moins occasionnellement, un rôle médical, en ce sens qu'elles sont dispensatrices de remèdes ou au contraire provoquent la maladie. Mais il n'y a pas lieu de relever ici tout ce que contiennent à ce sujet les *Samhitā* car les divinités comptent bien peu dans la médecine classique dont nous étudions la formation⁽¹⁾. Il est seulement nécessaire de rappeler les principaux traits de la médecine divine et démoniaque du Veda pour mesurer tout ce que l'*Āyurveda* en a rejeté et le peu qu'il en a conservé dans un domaine étroitement limité.

Au premier rang des guérisseurs védiques sont les jumeaux Aśvin⁽²⁾, les « Pourvus de chevaux », qu'on a rapproché des Dioscures et qui sont connus aussi sous le nom de Nāsatya. L'hymne RV., X, 39, 3^b, les invoque ainsi : « ... Vous, ô Nāsatya, c'est vous qu'on appelle médecins de quiconque est aveugle, de quiconque est amaigri, de quiconque a une fracture⁽³⁾ ». C'est la dernière expression qui les qualifie le plus spécialement comme *bhisaj*, mot qui signifie communément médecin ou guérisseur mais désigne plus précisément dans le *Rgveda* le « rebouteur », car l'hyme IX, 112, 1, proclame : « Oui, ce qui est divers ce sont nos pensées, ce sont les choses auxquelles se vouent les hommes ; le charpentier veut ce qui est abattu (le bois), le *bhisaj* ce qui est fracturé, le prêtre ce qui coule (le soma) ... »⁽⁴⁾. On a même voulu voir en eux les premiers orthopédistes de l'Inde car ils ont donné une « jambe de fer »

(1) Le relevé le plus riche des passages védiques relatifs au rôle médical des dieux se trouve dans G. GIRINDRANATH MUKHOPADHYAYA, *History of Indian medicine*, vol. I, Calcutta, 1923 (cf. J. A., juill.-déc. 1933, fasc. annexe, p. 102 et suiv.). Les plus caractéristiques de ces passages avaient déjà été étudiés occasionnellement par Bergaigne dans sa *Religion védique* à laquelle on peut renvoyer une fois pour toutes. L'ouvrage de M. Girindranāth Mukhopādhyāya a l'intérêt de publier les formules thérapeutiques qui dans les traités médicaux sont attribuées aux dieux. Nous y renvoyons également une fois pour toutes. Voir aussi RAYMOND F. G. MÜLLER, *The Medecin in Rgveda*, in *Asia Major*, t. VI, 1930, mais qui suit le système arbitraire d'interprétation védique de Hertel.

(2) Sur les légendes Aśvin on peut consulter Ch. BEXEL, *L'évolution d'un mythe Aśvin et Dioscures*, in *Ann. de l'Univ. de Lyon*, Paris, 1896, mais l'auteur est imbu des préjugés d'interprétation védique de Regnaud.

(3) ... andhāsya, cin nāsatyā kṛcāsya, cid yuvām id āhur bhisajā rutāsya cit.

(4) nānāndam vā u no dhīyo vī vrātāni jānānām (tākā rictām rutām bhisaj brahmā sun vāntam icatī, ...

à une certaine Viçpalā, mais cette dernière est très probablement une jument victorieuse à la course⁽¹⁾; l'appareil de prothèse s'évanouit en métaphore. D'ailleurs une jambe artificielle tout en fer eût été inutilisable à cause de son poids; il est certain que les Indiens de l'époque védique n'ont jamais rien fabriqué de pareil.

Les Aṣvin sont souvent dans le Veda, protecteurs ou sauveurs de personnages aveugles, de vieillards décrépits, de gens tombés dans une fosse. La littérature épique leur a parfois conservé cette spécialité. Le *Mahābhārata* (I, 715 et suiv.) raconte l'histoire d'Upamanyu qui, devenu aveugle pour avoir mangé de la plante «soleil» (*arka*), tombe dans un puits et que secourent les Aṣvin, après qu'il les a invoqués dans un hymne à la manière védique⁽²⁾. Dans ce passage du *Mahābhārata* (721) ils sont appelés «médecins des dieux» (*devabhīṣaj*), désignation qui rappelle celle de «médecins divins» (*daityā bhīṣajā*) qui leur est donnée dans RV., VIII, 18, 8, et qui répète celle du Yajurveda (VS., XXVII, 9, *devānāṃ bhīṣaj*; *Kāth.*, XXVII, 4; *Maitr.*, IV, 6, 2). Caraka les qualifie exactement de la même manière que le *Mahābhārata* et justifie ainsi l'expression :

«On rapporte que les Aṣvin sont les médecins des dieux, les convoyeurs du sacrifice⁽³⁾. En effet, ils ont remis la tête coupée de Dakṣa, les dents brisées de Pūṣan et les yeux perdus de Bhaga et c'est eux qui ont soigné la paralysie du bras de Celui-qui-a-la-foudre (Indra). Ils ont soigné Celui-qui-a-le-lièvre (la Lune) saisi par le mal royal et, grâce à eux, la Lune dont le soma (élément de virilité) était tombé⁽⁴⁾ a recouvré la sante. Le fils de Bhṛgu, Cyavana, amoureux vieilli, arrivé à la décrépitude, fut rendu plaisant de teint et de voix et de nouveau jeune. Par ces actions et beaucoup d'autres ils devinrent les plus éminents des médecins, ceux des Magnanimes tels qu'Indra, etc., auxquels il faut le plus faire hommage. Les hommes aux deux naissances préparent pour eux les libations de soma⁽⁵⁾, les laudes, les formules ainsi que toutes sortes d'oblations, les fumigations et les bêtes (à sacrifier). Le matin, au pressurage, Çakra (Indra) mange le soma avec les Aṣvin et, lors de la sautramāni, le Bienheureux (Indra) se réjouit avec les Aṣvin. Ce sont Indra et Agni et les Aṣvin que célèbrent surtout les deux fois nés; ils les célèbrent dans les paroles du Veda, à la différence des autres divinités⁽⁶⁾.»

(1) Cf. R. Pischel, *Vedische Studien*, 1889, t. I, p. 171-173.

(2) Sur cet hymne L. Renou, *L'hymne aux Aṣvin de l'Ādiparvan*, Eastern and Indian Studies in honour of F. W. Thomas

(3) Cf. RV., I, 15, 11, *yajñānāvhaśā*. — Cakradatta, dans son commentaire de Caraka, glose *yajñānāvhaśā* par *yajñāṇāṃ vakata* etc. Ce sont les mêmes mots qu'emploie plus tard Bṛhaspati pour expliquer l'expression védique.

(4) Variante signalée par Cakradatta : *atipacita* «trop cuit» mais Cakradatta glose *atirūpy atipacanena somapānāliṅgaṃ darśayati*, «on dénote ici par «cuisson excessive», l'abus de soma comme boisson». La cuisson en question est une digestion. Cf. note suivante et note 6.

(5) Mais Cakradatta : *grahāṇ somapānapātrāni*, «coupes à boire le soma».

(6) Caraka, *Cik*, I, 4, 40-47 : *aṣvīnau devabhīṣajau yajñānāvhaśāṇi itī smṛtau | dakṣasya hi śiraḥ cchiunnaṃ punas tābhyāṃ samāhitam || 40 || praçīrṇā daçanāḥ puṣpo netre naçte bhagaçya ca | vajriṇaḥ ca bhu,astambhaḥ tābhyāṃ eva cikitsitāḥ || 41 || cikitsitāḥ ṣaçi tābhyāṃ*

Ce bel éloge atteste que, pour Caraka, les Aṣvin sont des dieux d'un autre âge et c'était aussi le sentiment du rédacteur de la légende d'Upamanyu dans le *Mahābhārata* puisqu'il pensait qu'on devait s'adresser à eux en style antique, alors que partout ailleurs, les hymnes dont le poème est émaillé sont en sanskrit classique. Suçruta, de son côté, fait état de la légende de la tête du sacrifice coupée par Rudra et remise par les Aṣvin (*Sūtr.*, I, 14). Les faits mythiques ainsi mentionnés dans les textes médicaux classiques ne sont pas tous déjà attestés dans le *Rgveda*. La légende de Cyavana (Cyavāna dans le *Rgveda*) s'y trouve impliquée, mais il est évident, et c'était d'ailleurs chose toute naturelle, que les textes médicaux ont reçu les légendes relatives aux Aṣvin d'autres sources mythologiques se plaçant entre l'époque du *Rgveda* et la leur. C'est surtout à la forme épique de ces légendes que se rapportent les allusions de Caraka bien que l'origine de la forme épique remonte parfois au *Yajurveda* noir comme c'est le cas par exemple pour la maladie de Soma sur laquelle nous aurons à revenir et aussi, pour le remplacement de la tête coupée du sacrifice (*Taitt. S.*, VI, 4, 9; *Kāth.*, XXVII, 4; *Maitr.*, IV, 6, 2).

La réputation mythologique des Aṣvin comme médecins des dieux les a tout naturellement désignés pour remplir, comme nous l'avons déjà vu, un rôle dans l'enseignement aux hommes de la médecine, science réputée divine par l'origine. Elle devait aussi leur faire attribuer plus spécialement dès l'époque de la *Carakasamhitā* la révélation de diverses formules, et, plus tard, même la composition de plusieurs ouvrages. Indra, auquel ils sont censés avoir enseigné la médecine, est, de son côté, réputé l'auteur de diverses préparations médicinales. Nous avons vu qu'il faisait, dans la tradition indienne, partie des dieux instructeurs et ce sont ses rapports avec les Aṣvin qui l'ont fait considérer spécialement

gṛhīto rājayaḥ-manā | somābhipatitaḥ candrah kṛtas tābhyām punaḥ sukhi || 43 || bhārgavaḥ
cyavanah kāmī vidhah san vikṛtiṃ gataḥ | vītavaroasvaropetaḥ kṛtas tābhyām punar
yuvā || 43 || etaiḥ cānyas ca bahubhiḥ karmabhir bhīḥaguttamau | babhūvator bhīḥam pūjān
indrādīmān mahātmanān || 44 || grabhān stotrāṇi mantrāṇi tathā nānā haviṃḥ | ca | dhūmrāḥ
ca paśavas tābhyām prakalpyanto dvīḥatibhiḥ || 45 || prōṭas ca savane somanī cakra 'cibhiḥ
suhāṇto | sautrāmanāṃ ca bhagavān aṣvibhyām sahā modate || 46 || indrāṇi cācīnau
caiva stuyanto prāyaḥ dvīḥaiḥ | stūyante vedavākyesu na tatthānyā hi devatāḥ || 47 ||
— Comme me le fait observer M. Renou, il faut rétablir au vers 43, *cendrah* et traduire :
« et, grâce à eux, Indra rendu malade par le soma. . . », bien que les éditions ne donnent
pas cette leçon. De même il faut lire *atipacita* au lieu de *atipacita* dans la variante signalée
note 4. En fait, le ms. *Bibl. nat.*, *sanscrit* 1304 (collation par Cordier d'un ms. lazarien)
lit : *somātipacitaḥ cendrah*, la leçon originale du dernier mot devant manifestement être
cendrah. *atipacita* répond à l'expression védique *somātipāta* appliquée à Indra « trop purifié
par le soma » (ayant trop reçu de libations de soma). Il est d'autant plus normal que Caraka
fasse allusion à l'épisode de la guérison d'Indra ivre de soma, que dans le vieux rituel il y
a une forme de *sautrāmanī* qui porte le nom de Caraka.

comme maître de médecine, car il n'a pas par lui-même une réputation de guérisseur comparable à la leur. En effet, on ne saurait dire qu'il est dans le Veda un dieu médecin. Il est seulement dans quelques passages (Bergaigne, II, p. 495) présenté comme sauveur au même titre que les Aṣvin et souvent il est associé à eux, appelés de préférence Nāsatya à cette occasion. Nous savons même, par chance, que cette association existait à date ancienne jusqu'en dehors de l'Inde. Le traité fameux, datant de 1380 environ avant J.-C., entre le roi du Mitanni et Subbillum, roi des Hittites, énumère en effet dans une liste de divinités, « les dieux Mitra, les dieux Uruwana, le dieu Indara et les dieux Nasat-tiya », c'est-à-dire Mitra et Varuna, Indra et les Nāsatya⁽¹⁾.

À côté des Aṣvin et d'Indra, dieux essentiellement favorables, il en est un autre dont le caractère est équivoque dans le Veda et restera tel dans l'Āyurveda; c'est le puissant et terrible Rudra. Il est secourable mais toujours prêt à entrer en furie : « Ne te rendons pas furieux, Rudra, par les adorations ni par un chant de louange maléfique, Taureau, ni par l'invocation concomitante. Fais croître nos fils par les remèdes; j'entends que tu es le plus médecin des médecins »⁽²⁾.

Ce caractère du Rudra védique est un de ceux qui se sont le plus développés dans les légendes classiques de Rudra-Śiva. La littérature sanskrite entière emploie *krodha*, dérivé de la racine *krudh-* (qui figure dans le passage védique qui vient d'être cité), pour désigner l'état frénétique de Śiva en tant que destructeur. Cet état est normal chez Rudra, aussi n'est-il sans doute pas nécessaire de supposer avec Śāyana que les adorations et autres actes de culte dont il est question ici sont des formes incorrectes de ces actes de culte. Toute incitation, bonne ou mauvaise, peut déchaîner Rudra. L'invocation védique qui fortifie la puissance magique du dieu auquel elle s'adresse, doit être employée avec précaution quand ce dieu est aussi redoutable que Rudra. Mais dans son aspect bénéfique, Rudra est d'autres fois encore célébré comme médecin, notamment dans le *Yajurveda* où il est le « premier médecin divin » (*prathamo daivyo bhisak*, *Taitt. S.*, IV, 5, 1, 2; *Vaj. S.*, XVI, 5).

Les fils de Rudra, les Rudra, Rudriya ou Marut sont du même caractère que lui. Dieux des remèdes d'une part, ils sont d'autre part terribles, en tant que représentant dans leur aspect naturaliste la furie des oura-

⁽¹⁾ Cf. entre autres, G. FURLANI, *La religione degli Hittiti*, Bologne, 1936, p. 50; en dernier lieu G. DOWÉZIL, *Naissances d'archanges*, Paris, 1945, p. 20. — Les pluriels représentent très probablement des duels manquant pour les noms propres dans la langue du traité. Ils sont pareils aux duels avestiques et védiques séparés qui s'appliquent à deux noms formant couple. Cf. DOWÉZIL, *loc. cit.*, p. 21.

⁽²⁾ *mā tvā rudra cakrudhāmā namobhir mā dū-ṣṭu vṛabha mā saluṭi | ūn no virām rpayā bheṣajbhir bhū-aktamam tvā bhisajam ṛṇemi || RV.*, II, 33, 4.

gans. A leurs formes amies s'opposent leurs formes malveillantes (Berg., II, p. 401). D'ailleurs l'auteur du mal est celui qui peut le plus aisément le guérir parce qu'il en est le maître. Rudra guérit lui-même les maux qu'il a produits (Berg., III, p. 33) et l'*Atharvaveda* dit formellement à la fin d'un hymne consacrant une amulette contre la maladie : « Celui qui a fait, qu'il défasse, c'est lui le meilleur médecin; qu'il prépare donc pour toi les remèdes par l'intermédiaire du médecin (humain); lui le pur » (1).

Varuna. Pêché et maladie. — Parmi les divinités qui ont un rôle médical, Varuna encore mérite d'être cité. Il le mérite moins par l'importance de ce rôle même qui est petite que par ses relations avec une entité dont le concept est un rudiment de notion scientifique, le *rta*.

Le *rta* est l'ordre régulier en général, à la fois rectitude morale, exactitude rituelle et vraie loi de l'univers, d'un mot c'est la « Norme ». Varuna en est le Seigneur et le gardien. Le concept du *rta* remonte à la période indo-iranienne, comme nous l'avons déjà relevé (p. 56); au védique *rta* correspondent exactement l'avestique *aša* et le vieux-perse *arta*. Il repose sur le sentiment que toutes choses sont harmonieusement réglées et non pas livrées au hasard dans l'univers. La fixité des figures stellaires, le retour périodique des astres mobiles aux mêmes positions, la constatation évidente de tous les grands phénomènes réguliers de la nature en ont manifestement de bonne heure imposé la notion. Chez des peuples enclins à expliquer l'organisme par le cosmos et le cosmos par l'organisme, cette notion devait promptement s'étendre du ciel à la terre, du monde à l'être vivant. Quoique traversée de mille accidents, l'existence de ce dernier ne pouvait être conçue comme échappant à la grande loi cosmique, puisque le corps même était un cosmos en petit. S'il ne s'agit point là proprement d'une conception scientifique de loi naturelle, il s'agit du moins d'une idée fort proche. La portée de cette idée est absolument générale car il n'est rien que le *rta* ne gouverne, pas même le comportement moral de l'homme. On a parfois tendance à reprocher à l'esprit des Indiens et des Iraniens d'avoir confondu le plan physique avec le plan moral mais il vaut mieux reconnaître qu'il a élevé au-dessus un concept assez large pour les englober tous les deux.

Oldenberg a étudié attentivement le *rta* et bien marqué que l'origine de sa conception était dans le spectacle des mouvements réguliers du ciel, mais il n'a pas reconnu que sa généralité d'application entraînait d'elle-

(1) *yāc cakūra sā nīś karat sā evā sūbhīkṣantamāḥ | sā evā tūbhyam bheṣajāni kṛnāvād bhiṣjā cūciḥ* || AV., II, 9, 5.

même son extension à la morale. Il n'a vu dans le rapport du *rta* à la fois avec les phénomènes astronomiques et le comportement moral qu'une double trace d'un emprunt des Indo-Iraniens aux Sémites. Soutenant que Mitra, l'associé habituel de Varuna, était le Soleil et que Varuna était la Lune, il a supposé que le groupe des sept Âditya, où culminent les deux associés, avait été primitivement celui du Soleil, de la Lune et des cinq planètes. Ne retrouvant pas chez les autres peuples Indo-européens l'équivalent d'un pareil groupe, observant d'autre part que les Indo-Iraniens avaient un autre dieu solaire et un autre dieu lunaire et ne témoignaient pas d'un grand intérêt pour les planètes; il a pensé que le groupe des Âditya était étranger par l'origine à la mythologie indo-iranienne. Il l'a supposé emprunté à des peuples plus avancés en astronomie, les Sémites, et il a cru voir une confirmation de sa thèse dans le rapport du *rta* avec l'ordre moral car, disait-il, les Sémites semblent s'être élevés plus tôt que les Indo-Européens, à une conception plus mûre de la vie morale⁽¹⁾. Un pareil échafaudage d'hypothèses sans appui de documents étonne chez un philologue tel qu'Oldenberg. Il est plausible, il est vrai, et on pourrait chercher à l'étayer d'arguments nouveaux. On pourrait observer par exemple, que le nom d'Âditya, signifiant « fils d'Aditi », de l'« Absence de lien », aurait pu convenir à des astres mobiles comme les planètes (du point de vue indien le Soleil et la Lune sont des planètes) par opposition aux étoiles, astres qui paraissent liés fixement les uns aux autres. Mais ceci ne paraît que renforcer la première hypothèse, celle qui identifie les Âditya aux planètes, sans rendre les autres moins gratuites, et ce qu'on peut entrevoir de la préhistoire indo-européenne de Varuna par confrontation avec Ouranos⁽²⁾ n'est pas favorable aux suppositions d'Oldenberg. Le caractère essentiel de ce dieu est d'être roi et non Lune. Dans l'Inde, le dieu-Lune est bien un roi entouré d'une cour de constellations mais Varuna est roi dans un sens plus large et dès la préhistoire indo-européenne; on ne peut défendre son origine purement astrale.

Il était naturel que l'ordre universel, dont la notion était suggérée par la régularité des phénomènes cosmiques, fût placé sous la garde d'un dieu roi universel et c'est peut-être comme substitut de celui-ci que le dieu-Lune, coryphée de la procession céleste, a reçu l'autorité royale sur cette partie du domaine du *rta* et de là l'autorité royale en général. Mais ces rois, Varuna en tout cas, ne sont pas des despotes capricieux, Varuna fait régner la Norme, il ne la change pas, soit qu'il n'en ait pas le pouvoir, soit qu'il n'en éprouve pas le désir.

⁽¹⁾ *La religion du Veda*, trad. V. Henry, Paris, 1903; p. 162-163.

⁽²⁾ Oldenberg croyait fausse l'équivalence Váruna = Ouranos.

Le *ṛta* apparaît donc en définitive comme une conception quasi scientifique de la régularité céleste, conception étendue à toutes choses terrestres et spirituelles, devenue celle de la Norme universelle et influencée par la représentation sociale de l'organisation monarchique⁽¹⁾.

Dans de telles idées, la maladie est un phénomène qui fait entorse au *ṛta*. Par rapport à l'ordre normal elle est un désordre, et, comme dans la conception magique alors courante le semblable appelle le semblable, elle est liée à tout autre désordre tel que le péché. Celui-ci à son tour est une transgression du *ṛta* et il importe peu que cette transgression soit commise par malice ou par accident. Volontaire ou non, l'anomalie du comportement ou de la pensée entraîne celle de l'organisme. Ce n'est pas à dire que l'intention soit sans importance; elle aggrave la faute puisqu'au désordre physique ou rituel elle ajoute l'anomalie du vouloir. Mais la responsabilité est automatique, elle n'est pas effacée par la pureté de l'intention; l'accident entraîne des conséquences funestes aussi bien que l'action perverse préméditée. Cette conception a survécu vigoureuse dans toute l'Inde classique. Les légendes épiques et poûraniques sont pleines d'histoires où un manquement fortuit est puni comme un crime et les religieux jaina prennent les précautions les plus minutieuses pour ne pas écraser à leur insu les êtres minuscules qu'ils ne voient point et s'exposer ainsi aux conséquences fatales de meurtres qu'ils ne soupçonneraient pas. Dans les textes de la période classique le *dharma* est

⁽¹⁾ Lüders a tenté une interprétation nouvelle du sens de *ṛta* dans un discours rectoral publié par M. Alsdorf après sa mort (*Die magische Kraft der Wahrheit im alten Indien*, in *Z.D.M.G.*, 1944, p. 1-14). Il soutient qu'à l'époque post-védique, où le mot a tendance à disparaître, il signifie «vérité» et que ce sens et ce sens seul était déjà celui qu'il avait dans le Veda. Son opposé *anṛta*, aurait toujours désigné le mensonge. L'importance qui est donnée au *ṛta* viendrait de la croyance en la puissance magique de la vérité. Cette thèse apparaît comme irrécusable. Certes, la vérité a une puissance magique éminente dans les idées védiques et la traduction de *ṛta* par «vérité» satisfait la plupart du temps au contexte. Mais ceci tient à ce que la Norme universelle est nécessairement vraie, authentique. Autrement elle ne serait pas la Norme de la nature. S'il advenait que la Lune marchât à rebours, elle suivrait l'*anṛta*, elle ferait mentir la Norme, mais tant qu'elle ne le fait pas, la Norme reste ce qu'elle est, garde sa vérité permanente. La Norme est donc bien la vérité, mais la vérité elle-même emprunte sa force magique à la Norme parce que tout ce qui est vrai cadre avec celle-ci et marche par sa puissance. Darmesteter (*Ormazd et Ahriman*, p. 17) avait bien vu que le *ṛta* védique et l'*aša* avestique sont à la fois l'ordre et la vérité. D'ailleurs l'opinion que *ṛta* veut dire seulement «vérité» en classique n'est pas exacte. C'est celle des lexicographes indiens, car le sens s'est spécialisé en classique dans celui de vérité ou justice, mais *ṛtana* s'emploie parfois dans les rituels tardifs comme équivalent de *vidhi* «selon la règle». De plus, le mot alterne dans le Veda avec *dharma* qui s'est spécialisé dans le sens d'«Ordre». Enfin il n'est guère possible de séparer *ṛta* de *ṛta* qui désigne des phénomènes vrais, assurément, mais surtout réguliers : les saisons et les menstrues. Au reste, si la vérité était la force qui actionne le monde, elle ne serait pas autre chose que sa Loi ou sa Norme.

substitué au *rta* mais il n'y a guère là qu'un changement de vocabulaire, le *dharma*, comme le *rta*, est l'ordre normal universel, et dès le *Rgveda* même, à maintes reprises le *dharman* de Varuna est mentionné aux lieu et place de son *rta*⁽¹⁾.

Bien que le concept de Norme ait acheminé de bonne heure la pensée indienne et même indo-iranienne vers une ébauche d'interprétation scientifique du monde régi par une loi immuable plutôt que par des caprices de personnalités divines, la médecine scientifique de la période classique n'a pas gardé l'ancienne assimilation simpliste que fait le Veda du trouble de la santé aux désordres rituels, moraux ou autres. Elle était trop attentive aux multiples causes naturelles des maux divers, causes qu'elle observait directement ou qu'elle inférait de ses constatations et d'après ses théories. Mais, par la pression des croyances courantes dans les milieux non médicaux, elle a admis assez tardivement l'influence automatique des actes pernicioeux, surtout volontaires; car ainsi ils sont plus graves dans la production des maladies⁽²⁾.

Dans le Veda, si la responsabilité des actes ou des intentions non conformes à la Norme du monde est automatique, l'application des conséquences est souvent effectuée par Varuna, gardien de cette Norme. Varuna lie le pécheur de ses « liens ». Les plus anciens hymnes n'indiquent pas explicitement quel effet ils produisent, mais l'*Atharvaveda* laisse entendre et les textes brahmaniques attestent formellement que le pécheur lié par Varuna est atteint d'hydropisie⁽³⁾. Ceci s'accorde avec le fait que Varuna, qui deviendra dieu des eaux ou de l'océan dans la littérature classique ou plutôt sera réduit à ce rôle secondaire, est déjà dans le *Rgveda* fréquemment en rapport avec les eaux⁽⁴⁾.

L'hydropisie n'est qu'une maladie spéciale, le châtiment particulier de Varuna, mais toutes sortes d'autres maladies relèvent des entorses au *rta* de quelque nature que soient celles-ci. Ce qui le prouve c'est que Varuna, seigneur de la Norme, est de ce fait antagoniste de toute maladie. Il est invoqué comme « gardien de la liqueur d'immortalité »⁽⁵⁾ et on lui dit : « Cent, mille remèdes sont à toi, ô roi. Grande, profonde soit ta bienveillance. Écarte loin la Perdition, bien loin. Tout péché commis,

⁽¹⁾ De même aussi le *dharman*, le « loi » de Varuna. C'est *dharma* qui a prévalu en classique par passage du thème consonantique *dharman-* au thème en *-a*.

⁽²⁾ Il s'agit alors surtout des actes commis dans une vie antérieure. Cf. *Un chapitre de la Hārītasaṃhitā sur la rétribution des actes*, in *J. A.*, juil.-sept. 1934, p. 125-139.

⁽³⁾ Par ex. AV., IV, 16, 7; *Atthabrah*, VII, 15 (le texte emploie ici, au lieu de « liens », « saisir » : *atha haikavakam varuno jagrāha tasya hodaram jājñe*. . « Alors Varuna saisit le descendant d'Ikṣvāku et du ventre lui naquit... »).

⁽⁴⁾ Cf. Berg., III, p. 122 et suiv., et surtout l'hymne RV., V, 63.

⁽⁵⁾ RV., VIII, 62, 2 : *amṛtasya gopān*.

ôte-le de nous» ⁽¹⁾. Le nombre des remèdes qui lui sont attribués a peu d'importance car la formule qui les mentionne est un cliché applicable à d'autres dieux. Mais leur mention même indique que le poète dans son invocation, pense à la maladie et au retour de la santé lorsqu'il demande l'éloignement de la « Perdition » et du péché. Or la « Perdition », *Nīrti*, a un nom qui évoque par une sorte de calembour la négation (préverbe *nīh*) du *ṛta*, elle est ainsi en quelque sorte l'« Anomalie » en général, ce qui implique que tous les maux et péchés relèvent d'elle.

D'ailleurs, la maladie désignée par les termes les plus généraux comme *āmitā* et *yāksma*, est formellement mise en rapport avec le péché. L'*Atharvaveda*, reprenant des hémistiches du *Rgveda*, les groupe en deux vers qui illustrent bien le rapport étroit du mal physique et du péché, manquement rituel ou moral, intentionnel ou non : « Ô Soma et Rudra, chassez celle qui se répand partout ; la maladie (*āmitā*) a pénétré dans notre maison. Écartez loin la Perdition, bien loin. Tout péché commis ôtez-le de nous. Soma et Rudra, vous, en nous, dans nos corps, tous ces remèdes déposez-les. Déliez, ôtez de nous, quel qu'il ait été, lié à nos corps le péché commis » ⁽²⁾. Ailleurs il a dit que les plantes médicinales chassent de chaque membre du corps le « mal de péché », c'est-à-dire provenant du péché ou tenant au péché (*yāksmam enasyām*) ⁽³⁾. Pareillement toutes sortes d'anomalies engendrant des maux physiques sont associées au péché ou à la *Nīrti*. La *grāhi* que nous avons déjà vue s'emparer de l'homme sur qui *Trta* s'est essuyé du péché des dieux (ci-dessus, p. 36) est le type des démons saisisseurs qui peuvent posséder les hommes. Parmi ceux-ci sont les *rāksas* auxquels s'appliquent des épithètes telles que « dévoreurs » (*astrin*), qui sont spécialement des « avorteurs » (*bhrūnāhan*) et dont la corrélation avec la *grāhi* est attestée par le fait que l'*Atharvaveda* demande qu'un homme soit délivré en même temps de l'un et de l'autre (II, 9, 1). Ces *rāksas* sont eux-mêmes en corrélation avec les démons sorciers *yātudhāna* (cf. ci-dessus p. 39). Le cauchemar (*dusevīpnya*), lui aussi, est avec *Nīrti* et les *rāksas* une cause de maux puisqu'il est dit : « Que la pierre à pressurer (le soma), en parlant,

⁽¹⁾ *ṣaṭām te rājan bhīṣajāḥ sabāsraṃ urvī gabhīrā sumatī* | *te astu* | *bādhāsya dūrē nīrtīm* | *parācāh kṛtām cid énaḥ pra mumugdhy asmāt* || RV., I, 24, 9.

⁽²⁾ AV., VII, 42, 1-2 : *sōmārudra vī vṛhatam viṣūcīm āmitā yā no gāyam āviveṣa* | *bādhātām dūram nīrtīm parācāh kṛtām cid énaḥ prā mumuktam asmāt* || 1 || *sōmārudrā yuvām etāṃ asmaḥ viṣvā tanūṃ bhēṣāṇi dhātām* | *āva syātām muñcātām yān no āsal tanūṃ* | *baddhām kṛtām éno asmāt* || 2 ||

⁽³⁾ AV., VIII, 7, 3. — Le vers précédent invoque les plantes contre le « mal » envoyé par les dieux... *yāksmād devasītād*... Il s'agit justement du mal provenant du péché puisqu'un tel mal a passé des dieux aux hommes par l'intermédiaire de *Trta* (cf. ci-dessus, p. 36).

tissement, une cachexie s'il s'agit d'une maladie généralisée et, sans doute, une atrophie, une paralysie ou encore des nécroses, comme nous le verrons, s'il est localisé dans un organe.

La dénomination de *rājayakṣma* s'explique, par la légende védique qui, veut que Soma, la Lune, roi des plantes, des astres et des brāhmanes, ait été frappé de dépérissement. Cette légende se trouve dans le *Yajurveda* (*Taitt.*, II, 3, 5, 2; *Maitr.*, II, 2, 7; *Kāth.*, XI, 3). Prajāpati avait donné ses filles au roi Soma. La *Taittirīyasamhitā* précise qu'elles étaient trente-trois et les deux autres *samhitā* qu'elles étaient les *nakṣatra*. Mais Soma ne s'occupait que d'une seule, Rohini. Les autres le quittèrent et il fut atteint de *rājayakṣma*.

Ce récit est d'interprétation délicate. La notion de l'union du dieu-Lune semble attestée dès le vers du *Rgveda* «... et Soma est établi dans le sein de ces *nakṣatra*»⁽¹⁾ un des rares passages de ce texte où Soma soit déjà, comme il l'est régulièrement dans la mythologie plus récente, identifié à la Lune (cf. Bergaigne, *Rel. véd.*, I, 158). L'hymne où il figure est un épithalame de Soma et Sūryā, la fille du Soleil ou le Soleil sous un aspect féminin, mais le mot *upāstha* qui signifie «sein, giron», au sens vague a vite pris celui «d'organes génitaux femelles» qu'il a dès le *Yajurveda* (*Vājas.*, XIX, 92). On a donc pu de bonne heure interpréter l'hymne védique comme signifiant que Soma, marié solennellement à Sūryā, était aussi l'époux des *nakṣatra*. Or dans le livre XIII de l'*Atharvaveda* (1, 22, 23) apparaît une vache Rohinī, épouse du taureau-Soleil, Rohita. Une assimilation a donc pu se produire entre Sūryā et Rohinī, les deux Soleils féminins. Quant aux *nakṣatra* ce sont les constellations dont il est banal dans la littérature classique de proclamer que Soma est le roi, sa grosseur lui donnant ce rang et le fait de dire qu'il «resplendit», *rājati*, le désignant de surcroît comme *rāja* «roi», par jeu de mot⁽²⁾. Mais les *nakṣatra* sont aussi, en un sens plus spécial les vingt-sept ou vingt-huit constellations qui jalonnent la course mensuelle de la Lune, et Rohinī est l'une d'elles dès l'*Atharvaveda* (XIX, 7, 2) et le *Yajurveda* (*Taitt.*, IV, 4, 10). Quoique la *Taittirīyasamhitā* dise que les filles de Prajāpati étaient au nombre de trente-trois, il est difficile de ne pas les

Le premier terme de l'alternative est peu vraisemblable, cependant Vāgbhaṭa (*Asādāgama-graha* et *Ant-hrd.*, *Nidāna*, V, 3) reprenant avec de légères modifications ce passage, déclare que le mal en question est appelé *ksaya* à cause de son action amoindrisante sur le corps et la médication (*dehausadhaḥksayakṛteḥ*).

⁽¹⁾ X, 85, 2 : ...ātho nākatrānām esām upāstho sōma āhitah ||.

⁽²⁾ Cf. par ex. : *Rāmāyana* (Bombay), V, 2, 54 : ...candro ... tārāganair ... virājan... «La Lune... avec ses troupes d'étoiles... resplendissant...»; aussi *Caraka*, *Cik.*, VIII, 8 : sa vimuktagrahaḥ candro virārāja viṣeṣataḥ «La Lune qui était délivrée du saisisseur, resplendit particulièrement».

progressive, et que, s'il frappe le soma liqueur, il doit être semblablement une déperdition de l'énergie inhérente à celle-ci. C'est bien par suite de l'entorse, qu'il fait à la Norme que le roi Soma, dans la légende védique, est saisi par le *rājayakṣma*. Dans la *Maitrāyaṇīsamhitā*, Prajāpati lui fait déclarer à lui-même quelle est la Norme qu'il a enfreinte⁽¹⁾ et le *Kāthaka* s'exprime aussi nettement à cet égard : « C'est en Rohini qu'il habita; cette anomalie étant, le *yakṣma* le saisit »⁽²⁾.

La légende védique a été conservée dans les textes médicaux classiques. La *Carakasamhitā* (Cik., VIII. 1-11) l'expose avec quelques modifications convenant à un texte d'intention scientifique. Elle commence par dire que « le corps du dieu Lune, trop épris de Rohini et ne ménageant pas son organisme, en arrive à dépérir par épuisement amoureux »⁽³⁾. C'est donner par avance une explication naturelle de la maladie consomptive. Ensuite seulement elle reprend un récit analogue celui du *Yajurveda*. Les épouses délaissées se plaignent à leur père qui entre en fureur et émet sa colère avec son souffle. Cette colère attaque le dieu Lune qui vient implorer Prajāpati. Celui-ci permet aux Aṣvin de le guérir et le texte ajoute : « Colère, yakṣman, fièvre, mal (sont des maux qui) n'ont qu'une seule signification : misère ». Comme elle fut à l'origine le propre d'un roi, elle est considérée comme « yakṣman royal ». Le *yakṣman*, exorcisé par les Aṣvin, gagna le monde humain; il s'empara des humains en recevant quatre sortes de causes : effort disproportionné aux forces, surmenage, épuisement; la quatrième cause du yakṣman étant — qu'on le sache — l'alimentation irrégulière⁽⁴⁾.

Il apparaît ainsi que le texte médical rapporte la légende de Soma et Rohini surtout en vue de donner l'étymologie du terme *rājayakṣman*, qu'elle fait de la maladie désignée de la sorte une affection consomptive générale et qu'elle lui reconnaît des causes essentiellement naturelles. Mais dans ce qu'elle rapporte de la légende védique, elle fait du yakṣman un démon saisisseur (*graha*, vers 8) né de la colère de Prajāpati et c'est par la puissance de la pensée de colère de Prajāpati que ce saisisseur a été créé car Prajāpati est un *guru*, un maître spirituel. Les formes védiques de la légende ne présentaient pas ces détails particuliers qui sont au

(1) Cf. note 1, page précédente.

(2) XI, 3 : ...śā rohinīyām evāvasat tān tāsminn ārte yākyo 'grhñac...

(3) rohinīyām atisektasya cariraṇaṁ nānuraṅgataḥ | ājagāmāpatām indor dehaḥ snehapa-
rikṣayāt || Cik., VIII, 2. Cf. la traduction du passage entier dans J. Filliozat, *Magie et médecine*, Paris, 1943, p. 42. — La notion que les excès amoureux sont la cause du *rājayakṣman* est passée dans la littérature classique, cf. *Bhagavatapurāṇa*, IV, XIII, 23.

(4) krodho yakṣmā yaro roga eko 'rtho duḥkhasamnyītaḥ | yasmāt sa rājñah prāḇ āsīd
rājayakṣmā tato mataḥ || 9 || sa yakṣmā huṅkṛto 'śvibhyāṁ mānuṣyaṁ lokam āgataḥ | labdhvā
caturvidhaṁ hetuṁ samavīṣati manavaṁ || 10 || ayathābalam ārambhaṁ vegasamādihara-
nakṣayam | yakṣmanāḥ kṛāṇaṁ vidyā caturthaṁ viśamācānam || 11 ||

tout naturellement. Le dépérissement n'est pas un mal déterminé, évident dans son origine comme celui que provoque une blessure par exemple; c'est un envahissement mystérieux, un trouble à évolution incertaine. Rien ne s'oppose donc à ce qu'on admette que le terme de *yaksma* ait le même sens de «dépérissement» ou «mal consomptif» en védique qu'en médecine classique, sous la réserve de ne pas supposer que les notions médicales développées dans l'Âyurveda autour de ce terme étaient déjà familières aux auteurs védiques.

Le dépérissement n'est pas forcément général, il peut rester localisé à une partie du corps; c'est du moins ce qui paraît résulter de l'examen de quelques termes dont l'emploi est associé à celui de *yaksma*.

La *Taittiriyaśamhitā*, dans les deux allusions qu'elle fait à la légende de Soma attaqué de dépérissement, déclare que Soma a contracté sa maladie à cause de ses épouses (*jāyā*) d'où la naissance du mal dit *jāyēnya*⁽¹⁾. Il est possible que ce *jāyēnya* n'ait pas été originellement identique à la maladie de Soma et n'ait été rapproché de cette dernière que pour expliquer son nom par un jeu de mots étymologique. Mais il est vraisemblable que le *jāyēnya* était conçu comme au moins analogue au *yaksma*, ce qui justifiait le rapprochement. L'*Atharvaveda* possède un terme similaire, *jāyānya*, identifié par le commentaire au *jāyēnya* et au *rājayaksma*⁽²⁾. L'hymne VII, 76, contient une conjuration contre ce *jāyānya* : «Celui qui met les os en pièces, qui se tient sous la plante des pieds, celui, quel qu'il soit, qui siège au sommet (de la tête); j'ai chassé tout *jāyānya*. Ailé, le *jāyānya* vole, il entre dans l'homme. Voici le remède des deux, de celui qui est intact et de celui qui est bien crevé. Nous savons ton origine, *jāyānya*, d'où tu nais, *jāyānya*. Comment donc frapperais-tu là (sur cet homme) dans la maison de qui nous faisons l'oblation?»⁽³⁾. L'hymne XIX, 44, qui exalte les vertus d'un onguent (*āṅjana*) nous apporte une lueur de précision sur le *jāyānya* : «Tu es le sauveur de la vie, tu t'appelles remède de tout, (produis) donc, ô toi onguent,

(1) II, 3, 5, 2 et 5, 6, 5.

(2) Bloomfield, *Hymns of the Atharvaveda*, in *S. B. E.*, XLII, p. 561.

(3) *yāh kikasāḥ praçṇanti talidyaṁ avatīṭhātī | nīrāstaṁ sarvaṁ jāyānyaṁ yāh kās ca lakṣaḥ cṛitah || 3 || paśy jāyānyaḥ patati sá ā vīçāṭi puruṣam | tad ākṣitasya bhesajam ubhāyoh sūkṣatasya ca || 4 || vidma vai te jīyānya jñānam yāto jāyānya jāyate | lathasmi ha tātra tvāṁ hano yasya kṛmō havir gihé || 5 ||*. — *ākṣa* signifie «os» en classique et peut désigner spécialement les vertèbres. Bloomfield interprète *ākṣa* comme «boil or sore, not caused by cutting» (*Kauç. S.*, p. 1211, aussi *Am. J. P.*, XI, p. 320) en lisant *ākṣa* parce que *ḍāṛiḥ*, glossant *Kauç. S.*, XXXII, 11, parle d'*ākṣatabhaisajya* «remède de l'*ākṣa*» (cf. aussi *Kauç. S.*, XXXI, 11) et semble ainsi en faire un mal particulier. Mais il est bien plus simple de prendre *ākṣa* ou *ākṣata* dans son sens normal d'*«intact»*. Caland dans *Kauç. S.*, XXXI, 11, rend à juste titre *ākṣata* par «nicht gebrochene (Tumor)». L'*ākṣatabhaisajya* est tout naturellement le «remède de ce qui est intact», c'est-à-dire de la collection non ouverte.

le bien-être. Eaux, produisez bien-être et sécurité. Celui qui est jeune, le *jáyánya*, la section des membres, le *visalyaka*, que l'onguent repousse tout mal consomptif (*yaksma*) hors des membres... »⁽¹⁾. Ce qui ressort immédiatement de ces textes, c'est que le *jáyánya* est un mal à manifestations superficielles qu'on traite par un onguent, qui peut être ulcéré ou non, qui peut siéger n'importe où, puisqu'une formule l'expulse des membres et qu'une autre le signale aux pieds et à la tête (si même il ne faut pas entendre qu'il peut aller des pieds à la tête), enfin qui peut provoquer la nécrose des os. Le terme désignerait donc toutes sortes d'affections suppuratives et d'ulcères apparaissant à l'extérieur. On comprend donc bien qu'il soit rangé parmi les *yaksma*, les maux consomptifs, car les affections consomptives entraînent une atrophie rapide des parties voisines et parfois même la cachexie; les abcès osseux en particulier provoquent une véritable fonte musculaire qui ne peut rester inaperçue des observateurs les moins attentifs. En d'autres termes, le *jáyánya* est au *rājayaksmā* ce qu'est une « phtisie » (*ῥέσις* et non « tuberculose ») à la consommation générale. Mais, s'il se rapproche du *rājayaksmā*, on pourrait le croire sans rapport avec l'*ajñātayaksmā*, le « mal consomptif inconnu », puisque le sorcier atharvanique lui dit qu'il le connaît. Cependant, le sorcier ne se vante-t-il pas pour lui en imposer ou pour encourager son patient?

Les termes qui accompagnent, dans le dernier hymne cité, celui de *jáyánya* semblent bien désigner des affections de même ordre, elles aussi traitées par un onguent et groupées sous le nom générique de *yaksma*.

Harimān, « le jaune », passe tout naturellement pour être la jaunisse, ce qui va bien avec la désignation de *yaksma*, la jaunisse s'accompagnant régulièrement d'amaigrissement et d'asthénie. L'*Atharvaveda* la conjure d'autres fois, en particulier dans l'hymne I, 22. Il l'envoie au soleil conjointement avec l'« éclat qui est dans le cœur » (*hrdyotā*), c'est-à-dire, apparemment, la cause supposée de la jaunisse : un éclat intérieur jaune comme celui du soleil et qui irradie vers l'extérieur par la peau et les yeux (les yeux surtout si la peau est foncée). Le même hymne envoie aussi la jaunisse à des oiseaux, perroquets et autres, dont certaines espèces sont jaunes⁽²⁾. On pourrait encore admettre que *harimān* peut

⁽¹⁾ अयं सो ऽसि प्रतारानाम विप्रबधेसजम् उच्यसे | त्वं नृजाना त्वाम् चाम्पलान् चाम्पौ अभयम् कृता || 1 || यो हरिम् जयान्यो ऽगबधेदो विशल्यकम् | सर्वम् ते यक्ष्मम् शृगेभ्यो बहिर् नृ हन्तुं शृजानम् || 2 ||. — Pour la traduction du 2^e vers de la strophe 1, cf. notes de Whitney, trad. de l'AV., p. 966.

⁽²⁾ Cf. V. HENRI, *La Magie dans l'Inde antique*, 2^e éd., Paris, 1909, p. 182. — RV., I, 50, 11, 12, invoque le soleil, *Sūrya*, contre le « mal du cœur » *hrdyoga* et la jaunisse et contient le vers repris par l'AV. pour l'envoi de la jaunisse aux perroquets, etc. La substi-

désigner des taches cuivrées ou fauves de la peau telles que la lèpre en produit.

Angabhedā est d'ordinaire compris au sens de «douleur déchirant les membres», cependant au sens propre le composé signifie «section des membres». Il peut donc désigner les mutilations spontanées que provoque la lèpre et il serait naturel de voir figurer à côté d'un mal qui nécrose les os comme le *jāyānya*, un mal qui fait tomber les membres.

Viśalyāka est plus difficile à expliquer. Le commentaire de Śāyana suivi par Shankar Pandit, lit *visālpaka* ou *visārpaka*⁽¹⁾ et il s'agirait alors de l'érysipèle, la maladie «serpigineuse». Cette lecture est fort possible car, dans les diverses écritures indiennes, les groupes *lpa* et *lya* se confondent aisément. D'autre part, on trouve dans une énumération de maladies *visālyaka* à côté d'*angabhedā* et d'*aṅgavarā*, la «fièvre des membres» (évidemment la fièvre locale de la lymphangite, AV., IX, 8, 5). L'érysipèle serait bien placé auprès de cette dernière⁽²⁾. Cependant, on trouve le même mot *visālyaka* dans d'autres énumérations où les termes voisins désignent des affections d'un autre ordre, et surtout, *visālpaka* est une *lectio facilior* dont l'authenticité n'est pas certaine. Bloomfield a rendu *visālyaka* par «neuralgia» et cette traduction serait vraisemblable si le mot voisin *angabhedā* désignait sûrement une douleur déchirante, d'autant plus que AV., IX, 8, 2, place la «douleur d'oreille» *karnaśūla* immédiatement avant le *visālyaka*. Mais l'analyse du mot lui-même reste embarrassante. On pourrait supposer une formation adjectivale en *ya* sur *visāla* ou *bisāla*, «pousse, bourgeon», du même type que *dantya* de *danta*, avec

tution dans l'AV. de *hrdyota* à *hṛdrogā* du RV. éclaire le sens incertain en lui-même de *hṛdrogā*. Ce terme a été interprété comme désignant la «cardialgie» dont la mention en corrélation avec la jaunisse serait bien involite. Il est plus vraisemblable que dans le RV. le soleil est invoqué directement pour chasser le mal parce que c'est lui qui le cause comme le prouve aux sorciers védiques l'analogie de la teinte morbide avec celle de son éclat. — Il est vrai qu'on a voulu rattacher *hrdyotā* à une racine *dyut* «briller» qui serait attestée dans AV., IV, 12, 2; 23, 5 et XII, 3, 22, mais les passages admettent une interprétation par *dyut* «briller» (dans un aspect péjoratif). D'ailleurs, si *hrdyotā* était «la douleur» qui brise le cœur comment s'expliqueraient-on que la jaunisse se trouve rapprochée de cette affection? Śāyana dans son commentaire dit que le *hrdyotā* «brûle le cœur» (*hrdayam samtāpayati*) ce qui semble indiquer qu'il reconnaît dans le mot plutôt la racine *dyut* «briller» qu'une racine *dyut* «briser»; cependant *samtāpayati* peut s'entendre dans le sens de «tourmenter». Whitney adopte la traduction «heart burn». — A côté de *hṛdrogā* on trouve plusieurs fois dans l'AV. *hrdayamayā*, synonyme.

⁽¹⁾ Bloomfield, *Hymns*..., p. 531, 601.

⁽²⁾ Dans AV., VI, 127, 1, le *visālyaka* figure à côté du *vidradhā* «abcès», du *balāsa* «affection érématueuse» (cf. ci-dessous, p. 97. — La strophe 2 de AV., VI, 127, indique que le *balāsa* siège au creux de l'aisselle sous forme de boules : «ces tumeurs testiculaires, ô *balāsa*, se trouvent retirés dans l'aisselle» *ya te balāsa tiṣṭataḥ kākṣe muskāv āparitau*), du *lāhuta* «le rouge» (sans doute une lymphangite) et trois sortes en sont distinguées : celles des membres (*aṅgya*), celle des oreilles (*karyya*) et celle des deux yeux (*akṣyaḥ*). Ces localisations spéciales cadrent très bien avec l'hypothèse que *visālyaka* est l'érysipèle.

suffixe *ka* (fréquent dans les noms de maladies) surajouté. Le mot *bisa* existe en vocabulaire médical classique dans *bisavartma* (Suçr., Utt., III, 26) « paupière en tige de lotus » ainsi définie : « On considère comme « paupière en tige de lotus » la paupière enflée avec beaucoup de petits trous comme la tige de lotus à l'intérieur de l'eau »⁽¹⁾. Cet aspect peut être réalisé par des abcès glandulaires ou des orgelets multiples entraînant de l'œdème et s'ouvrant par autant de petits orifices. *Viśalyaka* pourrait donc, à la rigueur, désigner un mal « à bourgeons » qui serait bien de même catégorie que le *jāyānya*.

Le *jāyānya* est encore voisin de lésions mieux caractérisées, les *apacit* « adénopathies ». Les stances 1 et 2 de l'hymne AV., VII, 76 (dont les stances 3 à 5 forment une conjuration contre le *jāyānya*), sont employées contre les *apacit*. Comme l'a bien montré Bloomfield⁽²⁾, *apacit* désigne le mal connu dans la médecine classique sous le nom d'*apact*. Suçruta le décrit nettement : « Le *kapha* transforme la graisse amassée aux jointures maxillaire, axillaire, claviculaire (creux sus-claviculaire) et brachiale (coude), à la nuque et à la gorge en un nodule ferme, rond ou allongé, fluctuant, peu douloureux. Ce (nodule) grossi de nodules de la taille d'un noyau de myrobolan, ressemblant à des œufs de poissons et aussi autres (d'aspect), de la même couleur (que le nodule principal), est appelé à cause de la proéminence de l'amas : *apact* »⁽³⁾. Il s'agit donc manifestement d'adénopathies se présentant d'abord sous la forme de nodules isolés (*granthi*), puis devenant confluentes (*apaci*) et qui, bien entendu, peuvent suppurer : « Les unes, prurigineuses, peu douloureuses, une fois crevées coulent, disparaissent et les autres persistent. Ce mal, provenant certainement de la graisse et du *kapha*, est bien difficile à vaincre ; il se prolonge nombre d'années »⁽⁴⁾.

L'AV. (VII, 76, 2) les localise comme Suçruta au cou et aux aisselles⁽⁵⁾ (*upapaksyā* « qui sont sous les ailes », la traduction de Withney : « along

⁽¹⁾ *ṣṇam yad vartma babubhiḥ suksmaḥ chidraiḥ samanvitaḥ | bisam antaryala iva bisavartmā tan mātām ||*

⁽²⁾ Cf. Bloomfield, *Hymns...*, p. 472 et *Am. J. Phil.*, XI, p. 327 et suiv. — Sur les formes *apacit*, *apaci*, cf. L. Renou, *Grammaire sanscrite*, p. 191.

⁽³⁾ *Āid.*, XI, 8, 9 : *hanvasthikaksāk-akabāhusandhimanyāgaḥupacitaḥ tu medas | granthim āthiram vṛttam āthāyatam vā snigdham kaphaḥ cāṣṇerojam lacoti || 8 || tam granthibhis tv āmalekasthimātrei matsyāpḍajālapratimais tathānyaiḥ | ananyavarṇair upaciyamānaḥ cāyaprakarsād apaciṃ vadanti || 9 ||* — *snigdha* littéralement « gras » s'oppose à *athira* « ferme » et désigne évidemment les adénopathies tendant à la fluctuence. L'étymologie donnée par Suçruta joue sur le mot *upaciyamāna* et l'emploi de *cāya* concourt à montrer qu'*apact* est considéré comme dérivé de la racine *ci* « amasser » mais habituellement cette racine avec préverbe *apa* signifie « diminuer », c'est avec *upa* qu'elle signifie « accroître ».

⁽⁴⁾ *Ibid.* : *kanduyutās te |parujāḥ prabhinnāḥ sravaṇtī naçyanti bhavanti cānyo | medaḥ kaphābhyām khalu roga eṣa sudustaro varaganānubandhī || 10 ||*

⁽⁵⁾ AV., VI, 25, 1-3, les localise à la nuque, au cou et aux épaules (aisselle).

the sides», suit le commentaire fidèlement et revient au même sens en définitive), mais il les place en outre dans une région du corps tout à fait énigmatique, le *viśāman* que le commentaire interprète, sans qu'on voie d'après quelle autorité, comme la région des organes génitaux (*guhya-pradeśa*). La vraisemblance ferait penser aux régions inguinales, curieusement omises comme sièges possibles d'*apact* dans Suçruta, et il ne peut s'agir que d'organes pairs, le sens propre étant «jumeau». Deux conjurations contre les adénopathies distinguent une adénopathie noire, mère des adénopathies voisines : «Des adénopathies rouges la mère est noire, avons-nous entendu (dire)» (1), et dans VI, 83, 3, l'adénopathie est appelée «fille de la noire» (*rāmāyanti*). La notion d'un nodule qui se distingue des autres, que les autres ne font qu'accompagner comme nous venons de le voir dans Suçruta, repose apparemment sur l'observation que dans une adénopathie à nombreux noyaux l'un d'eux, plus développé et généralement plus ancien, s'abcède le premier. Peu avant la rupture de la peau amincie, celle-ci peut prendre une teinte violacée, sphacélique. Ainsi apparaît réellement une tuméfaction noirâtre au centre des autres simplement rouges. Suçruta précise que les nodules qui accompagnent le principal sont de la même couleur. Ce désaccord avec l'*Atharvaveda* s'explique aisément par le fait qu'au début il en est comme le dit Suçruta décrivant la formation du mal, tandis que c'est la période où les adénopathies coulent ou vont couler que considère l'*Atharvaveda* dans ses conjurations (2).

V. Henry a conjecturé que le *jāyānya* était la diathèse générale dont les *apact* étaient la manifestation extérieure (3), mais le *jāyānya* désignant des ostéites, des ulcères, etc., comme nous l'avons vu, ne peut être une diathèse. Le rapport qu'il présente avec les *apact* consiste simplement en ce que les *apact* sont une affection plus individualisée puisque ce sont des suppurations ganglionnaires et non quelconques (4).

V. Henry a aussi conjecturé et en même temps que lui Bloomfield,

(1) AV., VII, 74, 1 : *apacitām lōhinīnām kṣenā mātēti suçrūma* |

(2) *Ibid.*, 1-2, le sorcier déclare qu'il les perce (*vidhyāmi*). Il est vrai que AV., VII, 76, 1, les déclare «sèches» mais c'est précisément parce que la stance annonce par avance le résultat escompté pour l'obliger à se produire. Cf. V. Henry, *Étude VII*, p. 97.

(3) *Livre VII de l'Atharvaveda*, Paris, 1892, p. 98, et *Magie*..., p. 192.

(4) Les abcès et les phlegmons sont désignés dans l'AV., VI, 127, 1; IV, 8, 20, par le nom de *vidradhā*, en médecine classique *vidradhī* qui englobe les abcès banaux et les collections purulentes viscérales. La différence entre *jāyānya* et *vidradhā* paraît être en ce que le premier mot désigne toutes sortes de maux suppurants à chaud ou à froid accompagnés d'émaciation locale, le second les collections d'abcès aigus. — En parlant des *apact* Bloomfield et V. Henry les appellent assez souvent «pustules», quoiqu'ils en fassent à juste titre des affections «rofuleuses», les écouelles. L'emploi du mot «pustules» non seulement ne répond pas à la réalité mais ne convient pas même à l'idée qu'il se font du mal en question.

que *jáyánya*, en raison de sa dérivation de la racine *jan* « engendrer » ou d'un thème tel que *jáyā* « épouse », pouvait désigner une maladie congénitale ou mieux vénérienne⁽¹⁾, et tous deux l'ont identifié en définitive à la syphilis. Bloomfield a apporté en faveur de cette identification un argument plus plaisant que solide. Le *Kaṇḍikasūtra* (32, 11-13) dans le rituel qu'il indique contre le *jáyánya* prescrit d'attacher (au patient) une amulette liée d'une corde de luth (plus exactement de *vīṇā*) et où entre aussi comme composant un autre organe du même instrument de musique. Dès lors Bloomfield suppose que les morceaux de *vīṇā* sont les substituts des « nautch-girls » qui doivent avoir causé le mal et que le charme est homéopathique⁽²⁾. C'est faire beaucoup d'honneur à l'esprit d'observation et au sens clinique des sorciers atharvaniques que de les supposer capables d'avoir reconnu une relation de cause à effet entre le commerce avec les bayadères et l'apparition d'abcès ossifluents ou d'ulcères. Encore aujourd'hui, les examens de laboratoire ne sont pas de trop pour prouver des relations étiologiques de ce genre. Quant à l'idée que *jáyánya* peut désigner une maladie congénitale, elle est peu vraisemblable; rien ne nous permet de croire que le *jáyánya* dans l'*Atharvaveda* soit considéré comme apparaissant dès la naissance et comment l'aurait-on pu croire congénital s'il n'apparaissait pas dès ce moment?

Les imprégnations morbides profondes. — Une autre affection ou catégorie d'affections passe souvent non seulement pour congénitale mais même pour héréditaire. La maladie dite *ksetriyā*, « qui appartient au terrain », est conçue par les commentateurs védiques comme héréditaire ou familiale, parfois comme survenue au cours de la période embryonnaire⁽³⁾. Les hymnes de l'*Atharva* où le *ksetriya* est exorcisé (II, 8 et 10; III, 7) ne nous permettent pas d'en connaître les manifestations, mais le consi-

⁽¹⁾ V. HENRY, *Lierre* I II. . . , p. 98, *Magis* . . . , p. 192; BLOOMFIELD, *Hymns* . . . , p. 561; cf. aussi ZIMMER, *Altindisches Leben*, p. 377.

⁽²⁾ *Hymns* . . . , 561, où *jayā* dont le sens propre est « épouse, celle qui enfante », est rendu par « woman » pour la circonstance. — Rien n'atteste formellement d'ailleurs qu'on connaissait les maladies vénériennes comme telles dès l'AV. Le *Kaṇḍikasūtra* (27, 32) prescrit bien la récitation de l'hymne III, 11, en même temps que l'ingestion de ris bouilli avec du poisson pourri en cas de « maladie du coït » (*grāmya*, glossé par Dārila : *grāmyo vyādhir mithunasamyogāt*, « la maladie *grāmya* résulte du coït »). Or l'hymne III, 11, commence par une invocation contre le *rajayakṣmā* et l'*ajñatayakṣmā* (cf. ci-dessus, p. 83) et Keçava, commentant lui aussi le *Kaṇḍ.*, déclare que tout cela est le remède en cas de « consommation par coït », *mithunarajayakṣman* (BLOOMFIELD, *Hymns* . . . , 561). Il s'agit le plus probablement d'épuisement dû aux excès érotiques (comme interprète V. HENRY, *Magis* . . . , 207) et non de maladies vénériennes proprement dites.

⁽³⁾ BLOOMFIELD, *Hymns* . . . , 286 et suiv. — Éd. du *Kaṇḍikasūtra*, p. XLIV.

dèrent comme un lien (*paça*) dont deux étoiles, les «*Déliements*» (*vicrt*) peuvent délivrer et ils l'associent à Nirrti et au lien de Varuna. En médecine classique le terme ne paraît pas employé, mais dans une comparaison, la matrice est représentée par le «*champ*», *ksetra* (Suçr. *Çār.*, II, 33); on conçoit donc que les commentateurs aient pu penser que le *ksetriya* était un mal survenant chez le fœtus ou, mieux, provenant de la matrice, donc héréditaire.

La grammaire de Pāṇini explique le mot par une phrase équivoque : «*ksetriya* est ce qui est à traiter dans (ou : pour, touchant) un autre champ (ou : le champ d'un autre, d'autres)»⁽¹⁾. Les commentateurs sont dans le doute. Le *Mahābhāṣya*⁽²⁾ explique que *ksetriya* est une forme anormale (*nipāta*) par suite de l'éllision du mot *para* «*autre*». En somme *ksetriya* serait pour *paraksetriya*. Mais le *Mahābhāṣya* ne donne pas le sens de ce terme. Plus tardivement, la *Kāçikāvṛtti*⁽³⁾, après avoir reproduit les renseignements grammaticaux du *Mahābhāṣya*, donne des exemples d'explications : «...maladie *ksetriya*, lèpre *ksetriya*. Le *paraksetra* est le corps d'une autre naissance (un nouveau corps après la transmigration); c'est pour⁽⁴⁾ ce (corps) que le *ksetriya* est à traiter. On dit que c'est une maladie incurable, à laquelle on ne peut s'opposer, c'est-à-dire (qu'elle n'a) pas de cessation tant qu'on n'est pas mort. Ou bien le *ksetriya* est venin; on le traite en le transférant à un autre champ, (c'est-à-dire) à un autre corps. Ou bien les *ksetriya* sont les herbes. Quand elles ont apparu dans un champ (entendons dans un «*champ d'autres plantes*»), à cause des céréales on doit les traiter⁽⁵⁾, (c'est-à-dire qu') on doit les

(1) *ksetriyaḥ paraksetre cikitsyaḥ* || V, 2, 92.

(2) Ed. Kielhorn, t. II, p. 390.

(3) ...*ksetriyo vyādhiḥ ksetriyam kuṣṭham | paraksetram janmāntaraçariram | tatra cikitsyaḥ ksetriyaḥ | asadhyaḥ pratyākhyeyo vyādhir ucyate | nāmṛtasya nivartana ity arthah | tithavā ksetriyam viṣam | yat paraksetre paraçarire saṁkramayya cikitsyate | athavā ksetriyāni tṛṇāni | jāni saṁsarthe ksetre jātāni cikitsyāni nāçayitavyāni | athavā ksetriyaḥ parādā-ikah | paradarāḥ paraksetram | tatra cikitsyaḥ nigrāhitavyah | sarvaṁ caitat pramanam ||*

(4) Böhlingk, dont l'interprétation a fait autorité, a traduit le sutra de Pāṇini ainsi : «*ksetriya* bedeulet wört in einem andern Körper zu heilen» d. i. «in diesem Leben table. Si le *ksetriya* est incurable dans la vie présente on ne saurait dire qu'il sera curable dans une vie ultérieure car celle-ci, au moment où elle aura lieu, sera à son tour une vie présente. On peut supposer, il est vrai, que Pāṇini n'avait pas vu la difficulté. Mais une failement naturel de dire qu'il faut le traiter pour un autre corps, afin de ne pas transmigrer avec.

(5) Il est évident qu'on ne doit pas traduire *cikitsya* par «*soigner*» ou «*guérir*». *cikitsya*, forme désidérative de la racine *cit* «*penser*», signifie «*prendre en considération*, dont on doit s'occuper». C'est par une spécialisation courante qu'il est souvent pris dans le sens de «*soignable*» ou «*soigner*», sens qui se confond avec celui de «*guérissable*», car c'est un principe de la médecine classique qu'on ne doit soigner que les maux guérissables.

détruire. Ou bien le *ksetriya* est l'amant adultère, les femmes d'autrui sont le *paraksetra*, c'est au sujet de ce (*paraksetra*) qu'on doit le traiter, (c'est-à-dire) qu'on doit le châtier. Et tout cela fait autorité.

L'association que fait la *Kāçikāvṛtti* avec la lèpre permet de comprendre aisément quelle idée elle s'en faisait. *Kuṣṭha*, traduit ici par « lèpre », désigne en médecine classique toutes sortes de dermatoses dont la lèpre vraie n'est qu'une forme grave entre toutes. Suçruta a sur elle un passage décisif : « Quand une femme et un homme ont (respectivement) le sang et le sperme viciés par l'impureté d'une lèpre, l'enfant qui naît d'eux est lui-même — il faut le savoir — atteint de lèpre. Une lèpre, chez celui qui se possède soi-même, est curable quand elle atteint la peau, le sang ou la chair. Lorsqu'elle est parvenue à la graisse, il se peut qu'on la fasse partir, (quand elle est parvenue) au delà de cela, elle est incurable. C'est d'actes tels que le meurtre d'un brâhmane, d'une femme, ou de gens de bien ou l'enlèvement du bien d'autrui que provient, dit-on, une lèpre, mal de péché. Si on meurt avec une lèpre, elle va (avec le malade) même quand il renaît et, du fait qu'il n'y a pas de mal pire (*kastatara*) on l'appelle *kuṣṭha*. Quand il s'est voué à la grande mise en œuvre prescrite à l'égard du régime alimentaire et du genre de vie, l'homme qui s'en dégage par l'usage des remèdes les meilleurs et de l'austérité, peut parvenir à une bonne destination (une renaissance favorable) (1) ». Il est évident que c'est avec les notions contenues dans ce passage que l'auteur de la *Kāçikāvṛtti* écrivait et, pour autant que dans Pānini *ksetriya* désigne une maladie, c'est dans le sens qui résulte de ces notions qu'il faut entendre ce mot. En particulier, on doit comprendre non que la maladie en question guérira dans un nouveau corps, mais qu'elle doit être traitée par la religion autant que par la médecine pour que le nouveau corps en soit exempt.

Nous ne pouvons pas savoir si, dans l'*Atharvaveda*, *ksetriya* représente *paraksetriya* comme dans Pānini et nous n'avons pas la garantie que la notion de transmigration était admise dans le milieu où s'est élaboré l'*Atharvaveda*, quoiqu'elle appartienne très probablement au fonds pré-aryen antérieur à ce texte. Mais il est clair que la signification propre du nom, « qui appartient au terrain », donne un sens très plausible et d'ac-

(1) Suçr., *Ant.*, V : *striputrasayoh kuṣṭhadoṣād duṣṭaṣṇaṇiṭaṭṭakrayoh | yad apatyam tayoṛ jātam jneyam tad api kuṣṭhitam || 23 || kuṣṭham ātmavataḥ (cf. 27) sādhyam ivagrakṭapīçitāçṛitam | medogataṁ bhaved yāpyam asādhyam ata uttaram || 24 || brahmastrisṛjjanavadhapara-svabharanādibhiḥ (cf. *Hitra*, in *J. A.*, juil.-sept. 1935, p. 136) | karmabhiḥ pāparogasya prāhuḥ kuṣṭhasya sambhavam || 25 || mriyate yadi kuṣṭhena punar jāto 'pi gacchati | nātaḥ kastataro rogo yathā kuṣṭham prakṛtitam || 26 || ābācārāyoh proktām āsthāya mahatim kriyām | suvādhinām viçīṣṇānām tapasaḥ ca na-evaṇat (cf. *Maṭṭha*, VII, 5967) | yas leṇa mucyate jantuh sa punyām gatim āpnuyāt || 27 ||*

cord avec ce que dit Suçruta des dermatoses incurables qui pénètrent non seulement la peau, le sang et la chair, mais le corps tout entier jusqu'en ses derniers éléments. Et, puisqu'elle est un « lien » associé au lien de Varuna, elle doit bien être un « mal de péché », comme l'est la lèpre au dire de Suçruta, et comme le sont la plupart des affections que nous venons d'étudier. Il apparaît ainsi tout à fait probable que *ksetriya* désignait dans l'*Atharvaveda* les maladies imprégnant intimement l'organisme comme les lèpres incurables. Le fait que l'*Atharva* tente de la guérir ne prouve rien contre ce dernier point et ne doit pas faire supposer que nécessairement il n'espérait la guérison qu'après la transmigration. C'est seulement la médecine classique, assez expérimentée pour poser avec certitude des pronostics d'incurabilité, qui commande d'abandonner les maux incurables. L'espoir et le doute justifiaient l'intervention du magicien védique et d'ailleurs, nous avons vu que Suçruta lui-même prescrivait de traiter les lèpres profondes sinon pour les guérir, du moins pour en éviter le retour après la transmigration.

Les fièvres. — A côté des grands maux qui résultent de l'emprise insidieuse de l'anormal sur le corps et qui sont, de ce fait, plus ou moins en rapport avec le gardien de la Norme, Varuna, il faut citer la fièvre qui peut être précisément l'enfant de Varuna. L'*Atharvaveda* la désigne par le nom de *takman*⁽¹⁾. Il en catalogue clairement les formes intermittentes :

« 1. Quand le feu (Agni) a brûlé les eaux en les pénétrant, là où ceux qui se tiennent à la Norme font des adorations, c'est, dit-on, le lieu d'origine par excellence (de la fièvre). En bonne intelligence avec nous, épargne-nous, Fièvre!

« 2. Que tu sois flamme ou ardeur ou que celui qui aime les copeaux (le feu) soit ton lieu d'origine, tu t'appelles Hrôdu, ô dieu du jaune. En bonne intelligence, etc.

« 3. Que tu sois chaleur ou chaleur brûlante ou le fils du roi Varuna, tu t'appelles Hrôdu, etc.

« 4. Adoration à la fièvre froide. Je fais adoration à l'Ardeur brûlante. A la fièvre

⁽¹⁾ Le nom de la fièvre en sanskrit classique est *jeera* que l'*Atharvaveda* connaît d'ailleurs comme second terme du composé *oṅgavara* « fièvre des membres » que nous avons déjà rencontré et qui sans doute paraît déjà dans *Rgveda*, I, 4, 2, 8, dans le composé *narajema*. Il existe une assez abondante littérature sur le *takman* en lequel, avant de le reconnaître pour la fièvre, on a voulu voir les maladies les plus inattendues. Cf. V. GROMANN, *Medicinalische aus dem Atharva-Veda mit besonderem Bezug auf den Takman*, in *Ind. St.*, IX, Leipzig, 1865, p. 381-423. Cf. aussi BHOONERD, *Hymns...*; V. HENRI, *Magie...*; McDONELL-KEITH, *Artibus Asiae*, VI, 1937, p. 230 et suiv. L'article de P. RECARD, *Notes d'exégèse védique. Dictionnaire du sens de etam, atman et atakman*, in *Congr. Or.* 1897, relève de conceptions systématiques inacceptables.

qui s'approche une fois par jour, dans les deux jours, à celle (qui s'approche) tous les trois jours, qu'adoration soit faite!⁽¹⁾»

Il ne peut y avoir aucune hésitation à reconnaître le frisson de l'accès paludéen (fièvre froide), son stade de chaleur intense, ses diverses formes, quotidienne, tierce et quarte⁽²⁾. Un autre hymne appelle la guérison de tous les types reconnus de la fièvre « : Détruis la quarte, la non-quarte, la continue et l'automnale, la fièvre froide, chaude, estivale, celle de la saison des pluies⁽³⁾ ». On invoque contre elle (V, 22, 1) Agni, Soma et Varuna et le même hymne (st. 12) l'apparente à d'autres affections : son frère est le *balāsa*, son cousin le *pāmān*, sa sœur est la toux (*kāśikā*).

Balāsa désigne en médecine plusieurs affections qui ont le caractère commun de se présenter sous forme d'enflure et le mot sert encore de synonyme à *kapha* et à *śle-man* qui désignent l'élément aqueux de l'organisme. Le *balāsaka* (équivalent de *balāsa*) est d'après Suçruta (Uu., IV, 8) une affection siégeant au blanc de l'œil dans laquelle il est facile de reconnaître le kyste perlé de la conjonctive⁽⁴⁾. Le *balāsa* de l'*Atharva* ne peut avoir aucun rapport avec ce kyste. Le *balāsa* représente encore dans Suçruta (*Nid.*, XVI, 53) les œdèmes suffocants de la gorge⁽⁵⁾. Enfin, parmi les

⁽¹⁾ I, 25 : yād agnir āpo adahat pravṛcya yatrākrvan dharmadhīto namāṃsi | tatra ta jhuh paramam janitram sā nah sṃvidyān paṇi vrōdhi takman | 1 || yady arciṇ yadi vāsi cociṇ cakalyeṇi yadi vā te janitram | hrūtyr namāsi haritasya deva sa nah... || 2 || yadi ṣoko yadi vabhiṣoko yadi va rājño varunasyasi putrah | hrudur... || 3 || namahritāya takmāne namo rurāya cociṇe kīnoṃi | yo anyedyur ubhayadyur abhyeti tityakaya namo astu takmāne || 4 || — Sur *hrūdu*, cf. V. HENRY, *Magie...* 184, BARTH, *Œuvres*, t. II, p. 254.

⁽²⁾ Dans la médecine classique *tṛtīyaka* désigne la fièvre qui revient le troisième jour (en comptant celui du premier accès pour un) donc la fièvre tierce. La quarte est alors *caturthaka* et il n'y a pas de fièvre mentionnée entre la quotidienne (*anyedyaka*) et la tierce (Suçr. *Utt.*, XXXV, 67-68; Car., *Cik.*, III, 34). Mais ici, *tṛtīyaka*, venant après la quotidienne et la tierce, ne peut être que la quarte, celle qui vient le troisième jour, en ne comptant pas le jour du premier accès. La médecine classique connaît d'ailleurs aussi ce sens de *tṛtīyaka*, la *Śārngadharaśaṃhitā*, par exemple, distingue les fièvres intermittentes en question en *aśāhika* «quotidienne», *dutīyaka* «tierce» et *tṛtīyaka* «quarte» (2, II, 54-55).

⁽³⁾ AV., V, 22, 13 : tityakam vitṛtyām sadamḍim utā cāradam | takmanam citām rurām grah-maṇi nācāya vārsikam ||. *vitṛtyā* a reçu plusieurs interprétations conjecturales; le plus simple est d'y voir la fièvre qui s'oppose à la quarte *tityaka*, la «non-quarte» (c'est-à-dire à la fois la quotidienne et la tierce) ce qui est le plus naturel ici où la conjuration semble une liste complète des fièvres dans laquelle la quotidienne et la tierce seraient ainsi mentionnées en abrégé.

⁽⁴⁾ *kāmsyābho bhavati site 'mbubindutulyah sa jñeyo 'mrdur arujo balāsakākyah* ||. «Il existe sur le blanc (de l'œil) une sorte de goutte d'eau d'éclat cuivré, ferme, indolente, il faut savoir qu'elle s'appelle *balāsaka*». Selon une variante elle est convertie de vaisseaux sanguins (*śiravṛta*). Le texte suivi ici est celui de l'éd. Jādavji Trikamji (où le vers est numéroté 9).

⁽⁵⁾ *gale ca ṣophaṃ kurutaḥ pravṛddhau śleśmānīlau ṣvāsarujoḥpapannam | marmacchidam dustaram etad abur balāsasamjñam nipuṇa vikāram* ||. «Le *śle-man* et le vent en excès provoquent dans la gorge une tuméfaction accompagnée d'essoufflement et de douleur et qui lèse

fièvres, Suçruta en connaît une qu'il ne décrit pas mais qu'il appelle *vātabalāsaka* ⁽¹⁾ et qu'il déclare due à une surabondance de *kapha*. Le *Mādhavanidāna* donne de la même fièvre une définition : « L'homme qui a une fièvre lente en permanence (une fièvre continue, qui est desséché, enflé, (qui) souffre à cause de cela, a les membres raidis, a beaucoup de *çlesman*, est atteint de *vātabalāsaka* ⁽²⁾ ». Cette définition permet de comprendre pourquoi la maladie porte le nom de *vātabalāsaka*, littéralement « qui est du vent et du *balāsa* (*çlesman*) »; l'épithète *rūkṣa* « desséché », qui figure parmi les symptômes, est caractéristique de l'action du vent ⁽³⁾, l'enflure vient du *balāsa*, de l'élément aqueux de l'organisme. *Balāsa* est donc dans la désignation de cette fièvre un rappel de sa pathogénie. Peut-on en conclure que, dès l'*Atharvaveda*, *balāsa* avait le sens d'élément aqueux de l'organisme et ne s'appliquait à une affection fébrile que pour en rappeler la pathogénie déjà conçue de la même manière que dans la médecine classique? Rien n'est moins probable. Les *balāsa* sont des affections œdémateuses; il est donc infiniment vraisemblable que *balāsa* a commencé par désigner le symptôme enflure et que c'est secondairement, une fois la théorie de la pathologie classique constituée, qu'il est devenu synonyme de *çlesman*, les enflures étant les manifestations essentielles du *çlesman*, celles où on peut voir directement en action l'élément aqueux de l'organisme.

Un hymne de l'*Atharvaveda* pourrait toutefois faire penser que le *balāsa*, loin d'être dans ce texte une « enflure », serait une affection mutilante et nécosante. L'hymne IV, 14, débute en effet en semblant qualifier le *balāsa* de « mal du cœur (ou mal intérieur) fixé, qui brise les os (*asthisrams* ?), qui brise les jointures (*parulhsrams* ?) » ⁽⁴⁾. On serait tenté d'écarter d'après cela l'identification du *balāsa* avec l'enflure mais, au contraire, cette identification se trouve confirmée par un examen plus approfondi des épithètes *asthisrams* et *parulhsrams*. La racine *srams* a bien, en effet, le sens de « tomber en morceaux, se détacher » mais en sanskrit classique, lorsqu'il s'agit des membres, son sens usuel est « se relâcher, s'abattre

les points vulnérables (de la gorge), difficile à vaincre; les experts appellent ce désordre du nom de *balāsa*. »

⁽¹⁾ Suçr., Utt., XXIX, 55 (*vātabalāśaka* dans l'éd. Jibānanda Vidyāsāgar, mais «*sa*» dans l'éd. Jādayi Trikaṇṇi, Bombay, 1931, où le vers est numéroté 58. Jūly a le premier signalé la relation probable entre le *balāsa* de IAV. et le *vātabalāsaka* (*Medica*, p. 72).

⁽²⁾ *nityaṃ mundaṃvaro rūkṣaḥ cūnakas tena vidati | stabdhāṅgaḥ çlesmahūyī-ṣṭho naru vātabalāsaka ||* II, 40.

⁽³⁾ Caraka, Sutr., XII, 4. L'épithète de « desséché » semble contredire celle de « enflé » mais il n'en est rien. Il est courant en clinique qu'une partie du corps, le haut par exemple, apparaisse comme amaigri et desséché en même temps qu'il existe des épanchements liquides et des œdèmes.

⁽⁴⁾ *asthisramsam parulhsramsam āsthitam bṛdayāmayām | balāsam...*

par lourdeur». *Srastāṅga* signifie «(qui a) les membres abattus»⁽¹⁾. L'*Atharvaveda* lui-même emploie cette racine en ce sens, sous une forme légèrement modifiée, dans *udaram graṃṣayitvī* «en faisant pendre le ventre» (IV, 16, 7) et il s'agit tout justement du ventre du pêcheur qui pend parce qu'il est enflé, du fait des liens de Varuna. Il est donc tout naturel d'admettre que la racine *sram* dans *asthisramsī* et *paruhisramsī* évoque l'alourdissement des membres et la disjonction des articulations, par suite d'enflure et d'épanchement synovial. La tradition, d'ailleurs, a conservé la notion qu'il s'agissait bien d'enflure dans l'hymne IV, 14, car Keçava, commentant le *Kauçikasūtra* (XXXIX, 30), qui enseigne l'emploi rituel de cet hymne, annonce en ces termes la description de cet emploi : «On dit le remède du *çlesman*»⁽²⁾. Il interprétait donc *balāsa* au sens d'élément aqueux de l'organisme précisément à propos de l'hymne où le *balāsa* est dit *asthi-* et *paruhisramsī*.

Nous reviendrons plus loin sur le *pām̐n* à propos des maladies cutanées. La fièvre *takm̐n* avec les affections parentes *balāsa*, *pām̐n* et *kāsikā* est envoyée par les conjurations du même hymne qui les nomme ensemble (AV., V, 22) à la femme barbare (*dāśī*, st. 6-7) et à divers peuples étrangers qui portent des noms pour la plupart identifiables : les Bahlika (Bactriens), les Aṅga (Bengale actuel), les Magadha (Bihar actuel), les Gandhāri (district de Peçāvar). Les autres sont plus difficiles à localiser, ce sont les Mūjavant et les Mahāvrsa. Le Mūjavant est par excellence, la montagne d'où doit venir la plante à soma destinée au sacrifice⁽³⁾. Le *Mahābhārata* (X, 785) fait du mont Muñjavant, qui selon toute apparence est le même, un lieu où Bhava (Çiva) se livre à l'ascèse et on sait que c'est sur l'Himālaya, donc au Nord, que siège en principe Çiva-ascète. Les *Mahāvrsa* «ceux qui ont de grands taureaux», semblent appartenir au bas Panjāb⁽⁴⁾. C'est très probablement dans l'Inde centrale, le Madhyadeça, en gros entre Delhi et Allahabad, que l'hymne contre la fièvre a été composé, puisque tous les peuples étrangers nommés encadrent précisément cette région.

On doit remarquer que la *dāśī*, littéralement l'«esclave», est la femme appartenant aux peuples étrangers et hostiles à la société védique et que les Mūjavant sont particulièrement méprisés. Le marchand de soma qui

⁽¹⁾ Cf. références diverses dans PW. sous *en am̐*, bas de la colonne 1399; *Kumāratantra de Ravana*, p. 181, colonne 1, sous *tas thod* «relâchement du corps» qui rend en tibétain *sraṣṭon-gatra* «abattement des membres».

⁽²⁾ *çlesmahliṣajyam ucyaṭe* |

⁽³⁾ CALAND-HENRY. *L'Agnistoma*, Paris, 1906, t. I, p. 44. — RV., X, 34, 1.

⁽⁴⁾ M. A. Foucher pense, comme il a bien voulu me l'indiquer, qu'il faut chercher la *Ma-* *Mahāvrsa* à cause de la magnifique race bovine dite de Hissar, plus haute que l'*homo*, la même dont Alexandre avait fait envoyer des spécimens en Grèce.

apporte la plante du mont Mûjavant est un être qu'on chasse à coups de bâtons, une fois le soma livré⁽¹⁾. Il est donc naturel dans les idées védiques, qu'on cherche à se débarrasser de la fièvre sur de pareils personnages. On rattache pour la formation le mot *takmín* soit à la racine *tañc*, soit à la racine *tak*. La première veut dire «contracter, coaguler» et ne figure guère que chez les grammairiens, étant toutefois représentée dans l'usage par les formes *ātāñcana* «caillette», *abhyātañc* «faire cailler pour un autre», *upātāñkyā* «caillette». On ne voit guère que le passage sémantique soit possible. *Takmín* se présente comme un nom d'agent, et un mot signifiant «coagulant» désignerait bien mal la fièvre. En revanche, *takmín* pourrait dériver plus vraisemblablement de *tak* qui indique un mouvement rapide, le passage du sens de «provoquant un élan» à celui de «qui donne un accès» expliquerait que le mot ait été employé pour désigner la fièvre⁽²⁾. Bien que cette étymologie soit plausible, on peut se demander si le mot ne serait pas un emprunt. En effet, on peut observer que AV., V, 22, dont le contenu vient d'être résumé, déclare : «Les Mûjavant sont sa demeure, les Mahāvṛsa sont sa demeure; dès le moment que tu es né, Takman, tu te plais à résider chez les Bahlika»⁽³⁾. Ce n'est donc pas seulement parce qu'on veut la bannir chez des étrangers qu'on l'envoie chez ces peuples, c'est parce qu'elle est une maladie de chez eux et il n'est pas exclu à priori qu'on ait employé pour la désigner un nom du pays où elle était endémique. En tout cas, le mot *takmín* n'a pas survécu dans la médecine classique⁽⁴⁾ où pourtant l'étude des fièvres a pris un grand développement. Ce sont seulement les noms des formes intermittentes qui se sont conservés comme nous l'avons vu. Il y a lieu de remarquer à ce propos combien serait trompeuse la datation des notions médicales d'après l'époque des premiers textes de la tradition classique où elles sont attestées. Les fièvres intermittentes

⁽¹⁾ *L'Agnistoma*, I, p. 47. — Le marchand est de ceux dont on ne doit pas manger la nourriture à cause de leur abjection, *Yajñaralkya*, I, 165.

⁽²⁾ La racine *tak* donne des dérivés *pṛitakmyā* (RV.) signifiant «qui s'élance autour», et *pṛitakmyā* «pérégrination, révolution», qui confirme que *takmín* doit dériver de la même racine.

⁽³⁾ *oko asya mûjavanta ôko asya mahāvṛśāḥ | yāñj jātās takmaṃs tāvāñ asi bāhlikeṣu nyocaraḥ || 5 ||*

⁽⁴⁾ Il est possible que le souvenir du mot *takmín* ait fait donner, à cause d'une certaine assonance, le sens de «fièvre» au mot *ātāñka* qui normalement signifie «tourment» et dérive de la racine *tañc* (connue des grammairiens seulement, ainsi que ses autres dérivés à l'exception de *pratañkam* (AV.) qui a le sens de «furtivement»), *ātāñka* est employé par Caraka (Ck., III, 11) et Vāgbhata (A. II., Ind., I, 2), etc., au sens de «tourments» ou de «maladies». Seuls le *ślojanighantū* et quelques lexicographes le font synonyme de *jvara* «fièvre», mais le *linjan.*, lui-même (XX, 1), le prend au sens de «maladies». Caraka et Vāgbhata dans les passages cités le font bien aussi synonyme de *jvara* mais c'est parce qu'ils prennent pour une fois *jvara* au sens de «maladies».

dans la *Suçrutasaṃhitā* ne sont étudiées que dans l'*Uttaratantra*, suspect d'être un appendice plus tardif et pourtant la notion en était possédée dès l'*Atharvaveda*. Le silence de la partie ancienne de la *Suçrutasaṃhitā* s'explique par une simple lacune dans la rédaction de ce texte.

Phénomènes morbides isolés. — La plupart des autres affections qui sont nommées dans le *Rgveda* et dans l'*Atharvaveda* sont des phénomènes morbides isolés. Aucun effort n'est tenté pour discerner à travers les groupements de ces phénomènes les maladies dont ils ne font pour nous que représenter les symptômes. En présence d'un malade atteint de céphalée, de vomissements et de constipation, nous sommes habitués à évoquer immédiatement le diagnostic de méningite. Le guérisseur védique n'y voyait sans doute que trois désordres simultanés ou, s'il reconnaissait que par leur coexistence même ces désordres étaient liés entre eux et liés à d'autres qui ne manquent guère de les accompagner, la maladie qui les causait tous ensemble n'était pas pour lui déterminée, ne formait pas pour lui une entité clinique définie. Derrière les lésions concrètes et les accidents morbides évidents, il n'individualisait pas encore les syndromes.

Des expressions comme *śirsakti* et *śirsāmayi* semblent désigner des «maux de la tête» sur la nature précise desquels nous ne pouvons pas être fixés car l'*Atharva* ne nous en laisse pas deviner les caractères. *Pratyāmāyā* (AV., XIX, 34, 10) «mal des reins» désigne le lumbago comme semble bien le prouver une comparaison du *Rgveda*, I, 105, 18 : «Il se dresse avec appréhension comme un charpentier qui souffre des reins» (...*uj jihīte nicāryā tīsteva pratyāmāyā*...). Le «flux», *āsrāvā*, est tout à la fois la polyurie ou même le flux normal de l'urine, la diarrhée, l'hémorragie, l'écoulement excessif de tout ce qui peut normalement ou anormalement s'écouler du corps. *Āṭā* désigne la douleur lancinante dans *karna-ṭṭā*, «douleur d'oreille» (AV., IX, 8, 1). Les noms de maladie de peau dont plusieurs sont mentionnés semblent bien n'être, eux aussi, que de simples noms de symptômes morbides.

L'*alaji*, mentionnée dans une liste de maux exorcisés⁽¹⁾, est bien connue de *Suçruta* sous l'orthographe *alajī*. C'est, non une maladie caractérisée, mais un type d'élément morbide apparaissant dans diverses maladies. C'est une des dix affections vésiculeuses (*pidakā*) apparaissant à titre de complication chez les malades atteints d'«altération des urines» (*prameha*).

(1) AV., IX, 8, 20 : *visalyāya vidradhāya vātikārāya vājājēh | yakṣmānām sārvesām viśām nīr avocam ahām tvāt ||* — «de l'érysipèle (cf. ci-dessus, p. 90), de l'abcès, ou de ce qui produit du vent, de l'*alaji*, le poison de tous les «maux affaiblissants», moi je l'ai chassé par la parole hors de toi».

« l'alajī est rouge, blanche, pustuleuse, pénible »⁽¹⁾. Elle peut siéger au pénis et être due dans ce cas au *śūka*, agent causal sur la nature duquel les commentateurs ont des hypothèses variées⁽²⁾; elle a en tout cas les mêmes caractères que lorsqu'elle complique l'altération des urines. Enfin, on appelle encore *alajī* les phlyctènes du limbe scléro-cornéen : « Il faut savoir que la *parraṇt* est une enflure qui provient du sang, ronde, cuivrée, petite, accompagnée de chaleur et de douleur lancinante, née à l'union du noir et du blanc (de l'œil); il peut y avoir à cette même (localisation) l'*alajī* définie par les symptômes ci-dessus (c'est-à-dire, selon le commentateur *Dallhana*, définie par les mêmes symptômes que la *parraṇt* dont elle ne diffère que par plus de grosseur) »⁽³⁾. Le sens ancien le plus probable est donc « phlyctène », en tout cas le nom est celui d'une forme morbide et non pas d'une maladie.

Kilāsa se rencontre dans l'*Atharvaveda* à côté de *palitī* qui signifie « pâle » mais s'applique classiquement aux cheveux blanchis par l'âge ou la peine⁽⁴⁾ et la conjuration de l'hymne I, 23 vise à restituer la coloration normale affaiblie par le *kilāsa* et le *palitī*. Cet hymne est important à examiner entièrement :

« 1. Tu es née la nuit, ô plante sombre, noire et foncée, ô *Rajant*, colore ce *Kilāsa* et le pâle.

« 2. Et fais disparaître hors d'ici ce qui est taché, le *kilāsa* et le pâle. Que la couleur qui est sienne (la couleur de ce qui est blanc) te pénètre. Chasse les blancs.

« 3. Dépourvue de blanc est ta solution, ta station est dépourvue de blanc, tu es foncée, ô plante, fais disparaître hors d'ici ce qui est taché.

« 4. Par l'incantation j'ai détruit la tache blanche qui est dans la peau, du *kilāsa* né des os, né du corps, produit par maléfice »⁽⁵⁾.

La *rajant* dans la médecine classique est tantôt le curcuma, tantôt l'indigo. Le curcuma étant jaune clair ne peut être en question dans cet

(1) *raktā sītā śphoṭavattī darunā tv alajī bhavet* ||. *Suṣr., Aūd., VI, 12.*

(2) *Suṣr., Aūd., XIV, 1 et 5.*

(3) *tāmrā tanvī dāhaṇulopapannā raktāj jñeyā parvaṇī vṛttacophā | jāṭe sandhau kṛpna-cukle 'lajī syāt tasmān eva khyāpitā purvaliṅgāḥ* || *Utt., II, 6.* — Les « phlyctènes du limbe » ne sont pas de véritables phlyctènes, elles y ressemblent cependant et c'est pourquoi nous les nommons ainsi. C'est cette ressemblance qui a dû, dans l'Aude comme chez nous, faire employer pour les désigner le même mot que pour désigner les vraies phlyctènes.

(4) *Suṣr., Aūd., XIII, 32-33.*

(5) *nakṣamjātasya osadhe rāme kṛpne asikni ca | idam rajani rajaya kilāsam palitām ca yat || 1 || kilāsam ca palitām ca nīr ito nācāyā pṛṣat | ā tvā svō vīcātām varṇaḥ parā cūklāni pātaya || 2 || asitam te pralāyanam āsthānam ōsitam tava | asikny asy osadhe nīr ito nācāyā pṛṣat || 3 || asthijāsyā kilāsayā tanujāsyā ca yāt tvaci | dūcāyā kṛtāsyā brahmanā lākṣma cvetām-anūcām || 4 ||* — V. Huxar, *Manuel védique*, p. 135, note, fait remarquer à propos du vers 3 que *pralāyana* dérive de *prā-lī* « se dissoudre », il entend : « noire est la

hymne; l'indigo au contraire peut d'autant plus facilement être qualifié de noir que les mêmes noms s'emploient en sanskrit pour le noir et le bleu foncé et c'est nous qui, selon les convenances, les traduisons par «bleu» ou par «noir». D'autre part, l'indigo s'obtient en laissant fermenter l'indigotier dans l'eau, il semble bien que le mot *praliyana* «dissolution» fasse allusion à ce procédé d'extraction. Quoi qu'il en soit le *kilāsa* est évidemment une maladie qui siège dans la peau et qui consiste en décoloration, c'est donc une achromie, phénomène morbide qui peut se produire pour des causes diverses et que le texte désigne clairement en associant au *kilāsa*, le *palitā*, le «pâle». La médecine classique range le *kilāsa* parmi les *kustha*, c'est-à-dire les maladies de peau (et non pas la seule lèpre, contrairement à la traduction généralement donnée par les dictionnaires). Suçruta le caractérise ainsi : «Le *kilāsa* aussi est une variété de maladie de peau. Il est de trois sortes, dû au vent, dû au pitta et dû au çlesman. La différence entre la maladie de peau (la plus grave, la lèpre proprement dite) et le *kilāsa* est que le *kilāsa* atteint la peau (seulement) et ne suinte pas. Celui qui est dû au vent est circulaire, rose, rugueux et s'effrite beaucoup (desquame). Celui qui est dû au pitta est pareil à la feuille de lotus rose et est entouré d'inflammation. Celui qui est dû au çlesman est blanc, lisse, épais et prurigineux. Parmi (tous) ceux-ci celui qui est en cercles confluents, qui s'est développé à une extrémité, qui a des poils rouges est incurable ainsi que ce qui est brûlé par le feu (la cicatrice de brûlure)» ⁽¹⁾.

L'indication précise donnée par ce texte sur la différence qui existe entre le *kilāsa* et la lèpre nous montre bien qu'on ne doit pas identifier ces deux affections. La forme de *kilāsa* due au vent semble bien être le psoriasis qui n'a rien à voir avec la lèpre. Les deux autres formes ne paraissent pas avoir de correspondants certains dans notre nosologie mais ne sont pas davantage de nature lépreuse. Le fait que le *kilāsa* est une affection purement superficielle dans Suçruta est en désaccord avec

décoction (lire : solution), noire est la station (sur tige)», i. e. «morte ou vivante tu es toujours noire». Cependant cette interprétation n'est pas certaine. On peut entendre aussi : «depourvue de blanc (quand) ta position est couchée...», ce qui d'ailleurs revient à dire «morte (arrachée) ou vivante (encore debout) tu es noire». Dans le même ouvrage V. Henry interprète, au vers 2, *etā varṇaḥ* comme s'appliquant à la plante et entend : «prends ta couleur propre (ô plante, dans le corps du malade)», i. e. «sois y f née, et par suite rends-le foncé». Il est plus naturel de penser que le but de la formule est de faire passer dans la plante les taches pâles; puisqu'elle est noire par essence, elle absorbera ce blanc.

⁽¹⁾ *kilāsam api kuṣṭhasikalpa eva | tan trividham vātena pittena çlesmanā ceti | kuṣṭha-kilāsayor antaram tvagglam eva kilāsam aparisrāvi ca | tad vātena man'alam aruṇam parusam paridhvaṃśi ca pittena padmapatrapratikāṣaṃ asparidāham ca çleṣmanāpi çvetam -nigdham bahulam kandūmac ca | tesu samāyātibhamāṇāleṣu ante jālām rakṣaromā caśādhyaṃ ognidagdhāṃ ca ||* Suçr., Nid., V, 46.

la donnée de l'*Atharvaveda* qui, tout en localisant la tache blanche du *kilāsa* dans la peau, déclare que le *kilāsa* peut venir des os ou du « corps ». Le *kilāsa* de l'*Atharvaveda* ne doit donc pas être la même affection que celui de Suçruta et on peut se demander s'il ne représente pas, comme on le croit généralement, un nom de la lèpre. Ce nom se serait plus tard, en médecine classique, détourné de son sens primitif pour s'appliquer à des dermatoses plus superficielles et de nature différente. Mais il faut observer tout d'abord que dans la médecine classique même il existe des formes très voisines du *kilāsa* qui peuvent être plus profondes. Le commentateur Dalhana observe en effet, à propos du passage cité de Suçruta, qu'un certain Viçvamitra enseigne : « On appelle *kilāsa* (le mal) qui, atteignant la peau, ne suinte pas. Quand il dépasse la peau et s'enfonce dans les éléments (constitutifs du corps), quittant le nom de *kilāsa* il doit recevoir le nom de *çitra* »⁽¹⁾. Il est donc possible que dans l'*Atharvaveda*, *kilāsa* désigne déjà le même mal que plus tard dans les auteurs classiques mais sans distinguer comme chez ces derniers la forme exclusivement cutanée de celle qui s'accompagne de lésions plus profondes. La seule différence qui persisterait malgré tout résiderait en ce que le texte védique paraît considérer ce mal comme venant de la profondeur à la surface, alors que les médecins classiques reconnaissent un sens inverse à son évolution clinique ce qui est plus raisonnable et s'explique tout naturellement par une connaissance meilleure des faits pathologiques.

D'autre part, que le *kilāsa*, ait ou non changé de sens entre l'*Atharvaveda* et la médecine classique, il n'est évidemment considéré dans l'hymne traduit plus haut que comme un trouble de coloration de la peau dû à des maléfices et qu'on cherche à supprimer par une teinture et des incantations. Nous savons bien que l'achromie existe souvent dans la lèpre mais le sorcier védique se borne à constater le symptôme superficiel et à apercevoir tout au plus qu'il peut tenir à des lésions plus profondes, rien n'atteste qu'il l'ait conçu comme une simple manifestation d'une entité clinique polymorphe et complexe comme celle que nous nommons « lèpre ».

Pāmān, mot qui figure dans l'Avesta comme dans le Veda et désigne un « cousin » de la fièvre a déjà été étudié (ci-dessus, p. 43).

Aux maladies de peau se rattache encore l'affection nommée *kumbhikā* dans l'*Atharvaveda* (XVI, 6, 8) sur laquelle le contexte ne nous renseigne pas mais que connaît bien la médecine classique. Comme l'*alajī* c'est une forme morbide qui peut se rencontrer au pénis et aux paupières. Dans le

⁽¹⁾ *tvaggaṭam tu yad asrāvi kilāsam tat prakṛtitaṃ | yadā tvacā atikramya tad dhātūn avaśabhe | hitvā kilāsamajjāṃ ca çvītrasamjñāṃ labheta tat ||*

tion même. Ils sont tirés habituellement de termes banaux désignant des choses auxquelles on compare le mal ou un de ses caractères saillants. Le nom de la douleur lancinante *śāla*, est, par exemple, le mot même qui veut dire « lance », légèrement dévié de son sens primitif. Ici la déviation est insignifiante, mais parfois elle est telle que le sens secondaire n'a plus qu'un rapport très vague avec le sens primitif et celui-ci ne peut pas permettre de deviner celui-là. C'est ainsi qu'un des derniers mots que nous venons d'examiner, *kumbhikā*, a pour sens primitif « petit vase » ou petite jarre ; d'après cela on pourrait supposer qu'une plante portant ce nom est une courge et on pourrait faire toutes sortes d'hypothèses sur une maladie *kumbhikā* qu'on pourrait imaginer creusant sous la peau des trous menus comme elle le fait réellement mais qu'on imaginerait bien plutôt sous la forme de poches liquidienues fistulisées ou même de kystes en forme de petites jarres. On courrait tous les risques de se fourvoyer complètement. Aussi laisserons-nous de côté jusqu'à plus ample informé une série de phénomènes morbides dont nous ne pourrions conjecturer la nature que par des considérations étymologiques douteuses.

La maladie *apvā* est chassée de l'intérieur de l'abdomen (AV, IX, 8, 9) et dans une incantation de magie noire du *Rgveda* (X, 103, 12) une *apvā* est appelée pour troubler l'esprit des ennemis, saisir leurs membres et brûler leur cœur. Ceci ne permet pas une identification ⁽¹⁾. Le *rikindu* (AV, XII, 4, 5) atteint l'homme qui a le tort de détenir une vache plutôt que de la donner aux brâhmanes. *Glū* et *galuntā* (AV, VI, 83, 3), *udyugū* (AV, V, 22, 11), *nirāla* (AV, VI, 16, 3) ne sont pas pour le moment sérieusement identifiables si même ce sont des maladies. *Vilohitī* (AV, IX, 8, 1; XII, 4, 4) selon la manière dont on envisage la formation du mot serait un flux de sang (du nez?, Bloomfield), la décomposition du sang (V. Henry) ou l'anémie (Withney). *Pramāta* désignerait peut-être le muet (AV, IX, 8, 4). *Viśarī* (AV, II, 4, 2), *viśarika* et *āśarika* (AV, XIX, 34, 10) viennent évidemment de la racine *śr* « briser », peut-être sont-ce diverses sortes de douleurs contondantes, mais *viśarī* paraît dans une liste de noms qui ont des chances d'être plutôt appliqués à des démons provocateurs de maladies qu'à des maladies mêmes. Ces noms sont (AV, II, 4, 2) *jambha*, de la racine *jabh* « broyer », et qui dans le *Rgveda* signifie « dent », plus tard « mâchoire » ⁽²⁾, *viśandha* et *abhiścama*. D'autres noms du même genre

⁽¹⁾ Oldenberg traduit quoiqu'avec doute « diarrhée » (*Rel. du Veda*, p. 425), ce qui est insoutenable en présence du passage du *Rgveda* que pourtant Oldenberg avait sous les yeux puisqu'il le traduit. Dans le passage en question il pourrait d'ailleurs s'agir d'autre chose que d'une maladie (cf. Bloomfield, *Hymns...*, 327; V. Henry, *Manuel védique*, index, 2. v°, qui propose « panique, déroute »).

⁽²⁾ On a fait toutes sortes de conjectures sur le mal que provoque le démon *Jambha* qui

se rencontrent ailleurs : *sīmskandha* (avec de nouveau *viskandha*, AV, XIX, 34, 5), **ṣipada*⁽¹⁾ (dans *aṣipadā*, avec *a* privatif, RV, VII, 51, 4), *ṣimidā* (AV, IV, 25, 4, et dans *aṣimidā*, RV, VII, 51, 4). Pour tous ces mots on est réduit à des conjectures étymologiques qui, même linguistiquement sûres, ont peu de valeur, en l'absence de contexte décisif, pour fixer les sens dans lesquels ils sont employés.

Démons et avortement. — Certains noms de maladies védiques peuvent être d'ailleurs des noms de démons comme ceux auxquels nous avons déjà fait allusion. Beaucoup des méfaits de ces démons ne nous intéressent pas directement, mais les *raksas* que nous avons déjà rencontrés et qui ont la spécialité de provoquer l'avortement semblent, d'après un hymne du *Rgveda*, être considérés comme capables de causer la mort de l'enfant au cours des différents temps de l'accouchement. Cet hymne est intéressant à étudier puisqu'il semble ainsi attester que les différents temps de l'accouchement et les dangers que l'enfant court lorsqu'ils se déroulent avaient été notés.

« 1. Qu'avec le concours de l'incantation, le Feu, tueur de *Raksas*, repousse hors d'ici celui qui, étant maladie, ayant un nom sinistre, siège dans ton fœtus, dans ta matrice.

« 2. Celui qui, étant maladie, ayant un nom sinistre, siège dans ton fœtus, dans ta matrice, (lui) le mangeur de chair⁽²⁾, avec l'incantation le Feu l'a expulsé.

« 3. Celui qui tue ton (fœtus) qui est en train de descendre, qui est assis, celui qui (le tue) quand il glisse vite, qui veut le tuer une fois né, nous le supprimons d'ici.

« 4. Celui qui écarte tes cuisses, qui se couche entre les deux époux, qui lèche ta matrice à l'intérieur, nous le supprimons d'ici.

« 5. Celui qui, étant devenu frère, époux, étant devenu amant, se couche avec toi, lui qui veut tuer ta progéniture, nous le supprimons d'ici.

« 6. Celui qui se couche avec toi, après t'avoir égarée au moyen du sommeil, de l'obscurité, lui qui veut tuer ta progéniture, nous le supprimons d'ici⁽³⁾. »

s'attaque aux enfants, qui est un *raksas* (*Dārila* sur *kauc.* S., XVIII, 1). Zimmer et V. Henry pensaient qu'il s'agissait de crises de dentition, Bloomfield de convulsions, Caland de *trismus*. Il n'apparaît pas présentement possible de trancher la question.

(1) Le commentateur *Sāyana* reconnaît là la maladie *ṣipada*, malheureusement cette maladie n'est pas connue par ailleurs. Peut-être a-t-il pensé à *ṣipada* qui est l'éléphantiasis.

(2) *kratyādān* à l'accusatif s'applique au démon avorteur et ce n'est pas le seul exemple d'une pareille application, mais fréquemment c'est le Feu lui-même qui reçoit l'épithète de « mangeur de chair » *kratyād*. Il s'agit spécialement en ce cas du feu du bûcher *crematorius* (cf. V. Henry, *Magie* . . . p. 217). Il y a là encore un exemple des formes antagonistes que peuvent revêtir les mêmes entités. Ici, Agni, le Feu, chasse le *kratyād*, ailleurs il est *kratyād* lui-même (Cf. Oldenberg, *Rgveda* . . . *Noten*, Berlin, 1912 sur N., 16, 9-11).

(3) RV., X, 162 : *brahmanūṅniḥ samvidāno rak-ohā bādhiatām itah | amivā yas te garbham durgāmā yonim ācāye || 1 || yas te garbham amivā durgāmā yonim ācāye | agniḥ tān*

classique attribue des propriétés médicinales ne figure dans l'*Atharvaveda* que comme un produit odorant propre à chasser les mauvaises influences, ce qu'il reste toujours dans les exorcismes d'époque plus récente⁽¹⁾. L'hymne XIX, 38, s'adresse au bdellium du Sindha et à celui de l'Océan c'est-à-dire apporté par le commerce maritime⁽²⁾.

En même temps qu'au bdellium l'hymne s'adresse à une certaine *Arun-dhati*. Ce nom désigne souvent une étoile, mais ici il s'agit d'un produit végétal ailleurs nommé dans l'*Atharvaveda* qui l'appelle aussi *lāksā* (AV, V, 5, 7). Or, *lāksā* est la résine dite « gomme-laque » qui découle par suite de la piqûre d'un insecte, le *Coccus lacca*, des branches de diverses espèces d'arbres dont les principales sont *Ficus religiosa*, *Ficus indica*, *Rhamnus jujuba*, *Butea frondosa*. L'hymne V, 5, dit à l'*arundhatt*, au vers 5 : « Tu sors du bon *Ficus infectoria*, du *Ficus religiosa*, de l'*Acacia catechu*, de *Grislea tomentosa*, du bon *Ficus indica*, de *Butea frondosa* ⁽³⁾ ». *Acacia catechu* fournit le cachou noir qui s'obtient non par incision comme les gommes mais en bouillant l'écorce, l'incision de l'écorce fournit une gomme. *Grislea tomentosa* fournit une sorte de miel dans ses fleurs (rouges et employées en teinture comme l'est la laque), son bois est succulent et comestible. Il y a tout lieu de croire que les résines et gommes groupées sous les noms d'*arundhati* ou *lāksā*⁽⁴⁾ n'étaient pas uniquement celles qui sortent sous l'action du *Coccus lacca* et forment la laque rouge mais aussi celles qui sortent des mêmes arbres par incision. En effet, dans l'hymne V, 5 (st. 6 et 7), il est dit que l'*arundhati* est couleur d'or (*hira-*

⁽¹⁾ *Kumāratantra de Bārāṇa*, p. 14 et suiv., 40, n. 1.

⁽²⁾ Cf. Zeyher, *Altindisches Leben*, Berlin, 1879, p. 28.

⁽³⁾ *bhadrat plākṣāṇ nis tiśhasy aśvatthā khadirā dhavāt | bhadrāṇ nyagrōhāt par-nāt* . . . — Les traducteurs ont toujours supposé qu'*arundhati* désignait une liane s'attachant à certaines espèces d'arbres (cf. *Vedic Index*, s. v°). Il est dit en effet qu'elle grimpe aux arbres (AV., V, 5, 3) mais les traînées de résine courent sur l'écorce comme des tiges de lianes auxquelles on peut les comparer. Les noms des arbres d'où elle sort livrent tout équivoque. D'ailleurs l'*arundhati* reçoit (AV., V, 5, 7) l'épithète de *lomaṇāṣanā* qui a été traduite par Roth : « am Leibe behaart » et qui est comprise par le *Vedic Index* comme signifiant qui a « hairy stem ». Mais ces interprétations ne sont basées que sur la supposition qu'il s'agit d'une plante. La racine *vala* signifie « croître, pousser » (all. *wachsen*, etc.), il faut donc entendre « qui a une croissance de poils », c'est-à-dire qui pousse du tronc comme les poils des membres, ou encore « qui a une croissance de cheveux », c'est-à-dire qui pousse en traînées comparables à des cheveux si *loman-* peut avoir dans *lomaṇāṣanā* le sens rare mais attesté de « cheveux » (cf. *Arzneut.*, *Lomaṇāṣana*, in *Z.D.M.G.*, 1877, t. XXXI, p. 768). Enfin le vers 4 de l'hymne V, 5, déclare : celui qui te boit vit . . . *yās trā pibati jivati* . . . ce qui ne peut s'adresser à une liane mais s'explique très bien s'adressant à une résine comme le montre le rite dont il est question ci-après.

⁽⁴⁾ *lāksā* est le terme d'où dérive le mot *laque* par l'intermédiaire de persan-arabe *lak* ou *lakh* et latin médiéval *laca*. Le *Périples de la Mer Érythrée* (§ 6) mentionne la laque sous la forme, *λίκκος*. Les deux formes pers.-ar. *lak* et *lakh* sont des transcriptions exactes de formes indiennes. En moyen-indien *lākṣā* devait devenir *lākṣā* (attesté en pali) ou **lākṣā* (sur la voyelle finale cf. J. Bloch, *Indo-aryen*, Paris, 1934, p. 41).

et il est tout naturel de penser qu'une opération pour faire couler l'urine était réellement pratiquée au moyen du roseau. L'hymne I, 2, dit de son côté : « Nous avons reconnu pour père au roseau (ou « à la flèche », faite d'ailleurs de roseau) Parjanya (divinité de la pluie) qui nourrit abondamment; nous lui avons reconnu pour mère la Terre qui a de nombreux aspects... de même que le trait se tient entre le Ciel et la Terre, qu'ainsi cette canne se tienne entre le mal et le flux ⁽¹⁾ ». La canne en question est une tige creuse d'une plante voisine de la canne à sucre, le *Saccharum munja*. On peut donc penser qu'il s'agit d'une sonde faite d'une pareille tige. La sonde, une fois en place, se trouve bien, en effet, placée entre le globe vésical douloureux et le flux d'urine qui s'échappe à son autre extrémité. Malheureusement, une difficulté rend cette interprétation douteuse. Tout d'abord on ne voit guère qu'une tige très fine de *Saccharum munja* puisse être rendue creuse et servir de sonde. Une tige assez volumineuse seule peut être vidée du suc intérieur tout en gardant des parois assez résistantes, mais alors il est impossible de s'en servir comme d'un cathéter urétral. Il est possible qu'il ne se soit agi que d'une opération symbolique. La canne creuse a pu être employée sans être introduite dans l'urèthre pour mimer et entraîner par magie imitative l'écoulement qu'on souhaitait voir se produire par le canal urétral.

Nous ne saurions poursuivre l'examen des pratiques magiques innombrables qui constituent la thérapeutique védique car elles n'ont eu presque aucun rôle dans la formation de la médecine scientifique de l'époque classique. On admet généralement, il est vrai, que la magie prépare l'apparition de la science et lui fournit ses premiers éléments. Mais il semble bien que ce soit là une illusion. Certes, la magie médicale entreprend de traiter toutes sortes d'affections, ce qui donne occasion au magicien de les observer. De plus, les charmes curatifs comportent l'emploi d'une foule de plantes et de produits qui, en dehors de leur vertu magique supposée, peuvent avoir une action physiologique réelle. De là on conclut volontiers que le magicien finit par acquérir plus ou moins malgré lui des notions exactes de pathologie et de thérapeutique. Mais c'est se représenter trop grossièrement la formation des notions scientifiques. Une notion ne peut être dite scientifique que si elle comporte un élément rationnel, un rudiment d'explication naturelle d'un phénomène ou de justification d'une propriété constatée. Lorsque le guérisseur observe une maladie, s'il se contente d'en observer les symptômes, il ne fait ni science ni magie, il ne sort pas de l'empirisme pur. S'il cherche à expliquer le mal observé, deux

(1) vidmā śarāsya pitāram parjanyaṃ bhūṛbhūyasam | vidmā śvasya mātaram pṛthivīm
bhurivarpasam || 1 || ... yaibā dyām ca pṛthivīm cātās tīṣṭhati tējanam | evā rōgam cāsra-
vām cātās tīṣṭhatu mūñja st || 4 ||.

cas peuvent se présenter. Ou bien il le rattache immédiatement à un ordre de phénomènes avec lequel il présente quelque analogie, admettant sa participation à cet ordre de phénomènes sans chercher à s'en représenter la raison; il pose alors une relation magique. Ou bien il le rapporte, par un raisonnement cette fois, à un groupe de faits compris; c'est alors qu'il établit ou ébauche une explication scientifique. Il se peut que le même homme qui a d'abord posé une relation magique, conçoive ensuite une explication scientifique, mais celle-ci ne résulte pas de la première. Elle n'a pas été préparée par elle. Bien au contraire, elle n'a pu qu'être retardée par elle. Le bon chemin n'est pas dans le prolongement de la fausse route. Celui qui, après s'être égaré, le trouve enfin, ne doit pas son succès à son erreur première, il le doit à sa recherche. De même, si le guérisseur s'avise d'une explication vraiment médicale des faits pathologiques, ce n'est point parce qu'il en a d'abord tenté une interprétation magique, c'est parce qu'abandonnant la spéculation magique, il a continué la recherche dont elle l'aurait détourné.

Historiquement, les interprétations magiques sont tentées avant les explications scientifiques parce qu'elles sont plus faciles à élaborer, mais c'est se laisser duper par le sophisme *post hoc ergo propter hoc* que de croire que les premières ont préparé les secondes ⁽¹⁾.

Dans le domaine de la thérapeutique, l'emploi magique de drogues prépare moins encore leur utilisation rationnelle. Pour que l'efficacité naturelle d'une drogue employée magiquement soit reconnue du magicien, il faut deux conditions. Il faut d'abord que l'emploi magique se trouve fait tout justement dans les conditions spéciales qui permettent à l'efficacité de se manifester. Il faut ensuite que le magicien, constatant le succès, renonce à le rapporter à son rite magique, c'est-à-dire cesse précisément de penser en magicien.

Ce qu'on peut admettre facilement c'est que dans les cas où le magicien voit son rite réussir bien qu'un accident en ait rompu le cours normal, il peut être mis sur la voie de reconnaître que l'efficacité ne dépendait pas de ce rite mais résultait d'une vertu inhérente à un élément employé. L'expérience peut lui confirmer ensuite l'existence de cette vertu dans cet élément. Ainsi, par un accident de l'opération magique, une propriété réelle peut être certainement découverte. Mais ce n'est pas encore une propriété scientifiquement reconnue; c'est seulement une donnée empirique fortuitement acquise. Il est vrai que cette donnée peut être précieuse et qu'elle est essentiellement médicale mais elle n'est pas pour autant scientifique car la médecine pratique contient une large part d'empirisme.

(1) Cf. J. FILLIOZAT, *Magie et médecine*, spécialement, p. 129 et suiv.; p. 140 et suiv.

Il n'y a science qu'au moment où l'efficacité du remède est systématiquement expliquée et où ses propriétés sont rationnellement appliquées.

Encore la magie, qui sert malgré elle l'empirisme et l'empirisme seulement, ne lui fournit-elle pas toujours des données valables. Si le magicien peut d'aventure cesser d'attribuer une action curative à la magie et la rapporter à des drogues, il est certain qu'il ne peut pas toujours, s'il emploie plusieurs drogues, discerner à laquelle est réellement attachée l'efficacité. Il est exposé dans ce cas à introduire dans l'empirisme des notions fausses, à le surcharger en cette occasion autant qu'il l'enrichit en d'autres.

La médecine indienne classique prétend expliquer par un système cohérent la pathogénie et applique sa thérapeutique en fonction de ses théories; elle est entièrement d'intention scientifique, si erronées que soient en fait beaucoup de ses doctrines. Elle ne peut donc avoir ses bases dans la pathologie et dans la thérapeutique du Veda. Il ne s'ensuit pas que les textes médicaux classiques ne soient pas riches en souvenirs védiques. Nous avons vu que nombre de noms védiques de maladies s'expliquent encore en remontant naturellement du sens qu'ils ont dans la médecine classique à celui qu'ils ont dû avoir dans le Veda. Mais, dans ce dernier, nous n'avons pas trouvé la préfiguration des doctrines pathologiques ultérieures. Nous reviendrons d'ailleurs sur cette question à propos des notions physiologiques du Veda.

En ce qui concerne la thérapeutique, les souvenirs védiques existent dans la médecine classique mais sont fort réduits. Nombre de noms de plantes déjà attestés dans les *samhitā* védiques reparaissent dans les traités classiques. Seulement elles sont la plupart du temps employées pour des raisons dogmatiques ou, par ce que leur efficacité a été empiriquement reconnue et non pas parce qu'elles faisaient partie de l'arsenal magique du Veda. Cependant on peut relever dans les *samhitā* médicales des prières de même type que celles des magiciens du Veda. La *Suśrutasaṃhitā* contient notamment une prière destinée à renforcer l'efficacité des vomitifs. Le texte déclare d'abord que « parmi les substances vomitives, fruits et autres, les fruits de *madana* (*Randia dumetorum* Lam.) sont les meilleurs⁽¹⁾ ». Il indique ensuite avec précision la préparation de potions à base de ces fruits, dont les propriétés émétiques sont d'ailleurs parfaitement réelles⁽²⁾. Mais l'administration s'en doit faire rituellement :

« Faisant face au Nord, on doit le faire boire, incanté avec des bénédictions, au malade faisant face à l'Est, après l'avoir incanté avec ce mantra : « Que Brahman

(1) *varṇanadravyāṇāṃ phalādyaṇām madanaphalāni gṛeṣṭhataṃ māni bhavanti* (Sūtr., XIII, 1).

(2) Cf. A. Dj. Achary, *Quinze cents plantes dans l'Inde*, Pondichéry, 1905, p. 373; K. N. Nan-

«Daksa, les Aṣvin, Rudra, Indra, la Terre, la Lune, le Soleil, le Feu et le Vent, «les ṛsi, les foules de ceux qui ont des plantes médicinales et les masses des esprits, «te gardent! Que ce remède soit pour toi comme l'élixir des ṛsi, comme l'ambroisie «des dieux, comme le nectar des dragons supérieurs»⁽¹⁾.»

Ce mantra ne relève pas de la poésie védique; il est en vers sanskrits du type le plus banal. Mais, par l'intention dont il procède, il constitue une survivance de l'esprit de la thérapeutique védique. Toutefois, c'est une survivance indirecte car les formules de ce genre se sont perpétuées dans celles de la religion hindouiste tardive, particulièrement dans l'abondante littérature des *kaṇḍas*, des «cuirasses», restée jusqu'à nos jours très populaire et qui ne prolonge elle-même les prières du Veda que par l'intention générale qui l'inspire. C'est, sans doute, plutôt par la pression des croyances en vigueur dans les milieux non médicaux, que par un souvenir direct de la thérapeutique religieuse védique que ce mantra s'est introduit dans l'*Āyurveda*. Il y forme d'ailleurs un cas exceptionnel. En règle générale, la thérapeutique de l'*Āyurveda* ne comporte l'emploi d'aucune invocation⁽²⁾. Les prescriptions pieuses n'y manquent pas, mais elles ne font pas habituellement partie de la médecine proprement dite. Elles concernent par exemple les rites de la naissance, occasionnellement mentionnés à propos de celle-ci, mais ne faisant évidemment pas corps avec l'enseignement obstétrical⁽³⁾. Tout au plus trouve-t-on des cas où l'emploi de certaines plantes dans la thérapeutique ne paraît pas justifié par leurs propriétés réelles et semble une survivance de leur utilisation dans la magie védique⁽⁴⁾.

KARST, *The Indian Materia medica*, Bombay, s. d. (vers 1925), p. 737; O' PARANANDA MARIA DASAR, *Le Jardin des simples de l'Inde*, Pondichéry, 1913, p. 89.

(1) *brahmadakṣyaṣvindrakendrabhucandrankanalanilāḥ | rāyaḥ sausaadhyagrāmā bhūtasauḥgrāḥ ca pāntu te || 2 || rasāyanam iṣṛṣṇām devānam amṛtam yathā | sudheṣvottamaṇagānam bhāṣyam idam astu te || 3 ||* Suṣr., *Sūtra*, XLIII, 2-3.

(2) Dans la préparation des vomitifs il est resté cependant traditionnel de se servir de ce mantra correspondant à celui de Suṣruta (*Kalpasthana*, I, 16) et Vāgbhata le reproduit (*1st. S.*, *Sūtra*, XXII, t. I; p. 139, *Ar. kṛd.*, *Sūtra*, XVIII, 16-17) en le faisant suivre d'un mantra bouddhiste adressé au Buddha Bhaisa jvāguru (*cf. J. 4.*; avril-juin 1934, p. 303, n. 1).

(3) *Cf. Le Kumratentra*, ..., p. 28 et suiv.

(4) *Ibid.*, p. 32-33.

CHAPITRE IV.

LES DONNÉES DES SAMHITA VÉDIQUES SUR L'ANATOMIE.

Le nombre des termes anatomiques qui se rencontrent dans les samhita védiques est très grand, nombre de parties du corps ayant un nom spécial et parfois plusieurs noms. Beaucoup de ces noms ont passé du sanskrit védique au sanskrit classique et se rencontrent par conséquent aussi bien dans les textes médicaux que dans les hymnes védiques, car ils n'ont pas une valeur strictement technique et leur connaissance n'a jamais été réservée aux savants. Les notions qu'ils recouvrent sont assez rudimentaires en ce qui concerne les organes internes dont l'anatomie, même en Europe, n'a été débrouillée que fort tard. Il est d'ailleurs difficile de se rendre compte par les textes védiques de la façon dont leurs auteurs se représentaient les organes qu'ils nommaient. Il n'y a, bien entendu, aucune description anatomique dans les hymnes védiques; c'est fortuitement que les parties du corps sont mentionnées surtout dans des conjurations magiques où elles sont énumérées pour chasser les maux de chacune en particulier ou bien dans des passages où les éléments du corps sont mis en parallèle avec ceux de l'univers. Et, malheureusement, il n'y a pas de descriptions anatomiques précises dans les livres médicaux, moins encore de figures. Dans l'Inde, où l'enseignement oral prime tout autre, l'anatomie, qui d'ailleurs ne s'apprend réellement bien que par l'examen direct, était certainement enseignée oralement. Les livres ne contenaient que des listes aides-mémoire. Il ne nous est donc pas toujours possible d'identifier un organe dont le nom est pourtant employé à la fois dans les textes védiques et ayurvédiques. De plus un certain nombre de noms sont propres au Veda.

Un grand travail a été exécuté par R. Hoernle sur une partie de l'anatomie indienne, l'ostéologie⁽¹⁾. Mais cette partie de l'anatomie est la

(1) *Studies in the medicine of Ancient India*. — Part I, *Osteology*... Oxford, 1907, représentant les articles de J.R.A.S., 1906, p. 915 et suiv.; et 1907, p. 1 et suiv. L'ouvrage a été très bien accueilli par la critique (cf. notamment BARTH, *Revue*, p. 1, p. 196. A. R. KATZ, *Z.D.M.G.*, 1908, p. 136) quoiqu'on ait contesté ses inductions les plus extensives. La

moins importante pour la constitution des doctrines médicales et l'œuvre de Hoernle est fondée sur des bases ruineuses. Cependant le crédit qui lui a été d'ordinaire accordé ne permet pas d'en négliger l'examen.

Plusieurs hymnes énumèrent les parties du corps de l'homme ou de la vache ou du taureau céleste (RV., X, 90 et 163; AV., II, 33, presque identique à RV, X, 163; AV., IX, 7 et 8; X, 2 et 9; XI, 3 et 8, etc.). Hoernle a cru reconnaître dans l'hymne X, 2, de l'*Atharva* une nomenclature des os apparentée à celle qui se trouve dans la *Carakasamhitā* (Çār., VII). Or la concordance constatée n'implique aucune relation de dépendance entre les deux textes. Tout d'abord il est abusif de prétendre que l'hymne en question contient une nomenclature des os. Cet hymne énumère les parties du corps de l'Homme cosmique, demandant à propos de chacune d'elle qui l'a créée. Caraka, de son côté, indique combien d'os contient chaque partie du corps. Il n'est nullement nécessaire de supposer qu'au temps de l'*Atharvaveda* existait déjà une liste comparable à celle de Caraka et dont, comme le croit Hoernle, l'hymne se serait inspiré. Ce dernier ne fait appel qu'aux notions les plus banales sur le corps humain et, quand deux textes entreprennent d'énumérer les parties du corps humain, les concordances qui s'établissent forcément entre eux ne supposent aucune imitation de l'un par l'autre. D'ailleurs l'hymne védique contient des termes complètement inconnus de Caraka ou qui sont employés par lui dans d'autres passages seulement. Hoernle, sans s'arrêter à ces faits a dressé un tableau (p. 112) où les mots de l'hymne et ceux de Caraka se correspondent chacun à chacun et sont considérés comme synonymes. Mais il est obligé, pour maintenir ses correspondances, de prêter à l'auteur de l'hymne les idées les plus bizarres. C'est ainsi qu'il établit une correspondance entre *stana* «sein» et *pārçvaka* «côté», or l'*Atharva* demande : *kāti stānau vyadadhuh* (st. 4) «combien (de dieux) ont disposé (ses) deux seins?» et Hoernle se croit obligé d'entendre qu'il s'agit des «côtés des deux seins». Il supplée froidement le mot côté dans la traduction⁽¹⁾. Un cas de ce genre eût dû suffire à l'avertir que l'hymne védique n'avait pas en vue des os. Il n'a même pas craint de détourner du sens qui leur était naturellement attribuable certains termes de l'hymne pour leur trouver un pendant dans la liste médicale. Par exemple, il fait répondre *skandha* de l'hymne (st. 4) à *grivā* «cou» de Caraka qu'il traduit par «neck-bones», mais *skandha* en sanskrit classique veut dire «épaule»; il apparaît pour la première fois dans le *Rgveda* (I, 32, 5) sous la forme *skandhas* avec le

minutie et l'érudition de l'apparat critique dérobent en effet au premier examen l'insanité des hypothèses de base. Nous avons déjà constaté ci-dessus, p. 8 et 9, que les conjectures de Hoernle sur l'histoire de l'Ayurveda sont inacceptables.

⁽¹⁾ *How many disposed (the ribs of) the two breasts?* p. 110.

sens de ramifications (d'un tronc d'arbre). Dans notre hymne il est au pluriel, on peut donc penser qu'il signifie les « ramifications (du tronc humain) » épaules, cou, etc.; rien ne permet de le supposer équivalent à *grivā* de Caraka, d'autant plus que *grivā* est précisément employé dans la première partie de la stance même où il figure⁽¹⁾. Hoernle place encore les mots *lalāta* et *kakātikā* en regard du composé de Caraka *nāsika-gandakūla-lalāta* qui désigne en bloc les os du nez, les malaires et les arcades sourcilières. Il imagine que *kakātikā* représente les os du nez et les malaires conçus comme un os unique. Mais *kakātikā* s'explique de la façon la plus naturelle comme un doublet de *krkātikā*⁽²⁾ qui signifie « nuque » et la stance où il figure peut se traduire : « Quel est le dieu (d'entre les dieux) qui le premier est monté au ciel après avoir construit son cerveau, son front, sa nuque, son crâne, ce qui se construit sur les mâchoires de l'homme »⁽³⁾.

⁽¹⁾ Hoernle place en regard de *grivā* de l'*Atharva*, *jatru* de Caraka qu'il donne comme équivalent de *grivā* (quoique *grivā* soit aussi dans la liste de Caraka) et qu'il traduit par « wind-pipe ». Cette traduction qu'il a pensée justifier par dix pages de discussion (*Osteology*, p. 158-168) est inadmissible. Il a montré très bien lui-même que *jatru* au singulier désigne la base du cou (p. 162) mais il prétend qu'il est aussi synonyme de *grivā* « cou » lequel (quoique designant encore, selon lui, la colonne cervicale osseuse) est rangé parmi les cartilages par Susruta, donc peut répondre à la « trachée », d'où la traduction « trachée » pour *jatru*. Mais il n'est pas exact que Susruta « in his class list of bones enumerating the cartilages, or tender bones (*taruna*), makes them to include « the nose, the ears, neck (*grivā*), and eyeballs » (p. 160), car Susruta dit : *ghrānakānagrvakānhoṣṣu tarunāni* « les cartilages sont dans le nez, les oreilles, le cou et les enveloppes des yeux » (*Car.*, V, 17) comme Hoernle lui-même l'avait bien compris tout d'abord (p. 77) Hoernle dit encore (p. 161) que Caraka a propos de la maladie dite *manyastambha* « raideur des masses musculaires de la nuque » (torticolis et contractures) emploie les expressions *grivā antaryamyate* « the neck becomes bent inward » (*Car.*, *Gh.*, XXVIII, 41) alors que Vāgbhata (*Āśāṅgahrdaya*, *Ād.*, XV, 22) dit : « *ajatrū ayamyate* » d'un *grivā* = *jatru* *ayamyate* signifie « est tendu » (comme un arc, la comparaison dans Vag. suit immédiatement) et il s'agit de la maladie appelée *antarāyama* « tension en dedans » (c'est-à-dire ici en flexion), une forme du tétanos (*emprosthotonos*). Les mots de Caraka signifient donc que le cou est contracture (et en conséquence tordu comme l'expliquent les commentateurs, ce qu'Hoernle comprend comme si le verbe *ayam* signifiait tordre), ceux de Vāgbhata que la base du cou est contracturee, il ne s'ensuit pas que « cou » et « base du cou » soient synonymes. Dans la forme de tétanos décrite les sterno-cléido-mastoïdiens tirent violemment sur leurs attaches en sorte que l'arc osseux sterno-claviculaire (qui est l'os du *jatru*) est tendu quoique peu déformable, comme un arc à flèches.

⁽²⁾ Par vocalisation de *ṛ* (cf. *vikāta*, *RV*, V, 155, 1; J. Bloch, *Indo-aryen*, p. 35). — L'équivalence proposée par Hoernle ne serait justifiable que si la correspondance des deux listes était établie comme nécessaire et absolue, mais précisément il donne cette équivalence comme une des preuves de la correspondance des deux listes : il raisonne donc en cercle vicieux.

⁽³⁾ *mastiśkam aśya yalamō lalātam kakātikām prathamō yāḥ kapālam | citvā cītyān hānoḥ pūruṣasya divām ruroha latamāḥ sa devaḥ || 8 ||*. *cītya*, comme l'a fait remarquer Senart (*Légende du Buddha*¹, Paris, 1882, p. 99, n. 3) est à double sens, signifiant « ce qui est à construire » et le « bûcher où brûle le feu, bûcher dont les mâchoires de l'homme cosmique sont une image ». V. Henry fait remarquer (*Livres X, XI et XII*, p. 48) que le vers précédent donne la langue comme placée « sur (entre) les mâchoires » (*hānoḥ hi jīhvām adadhat...*) et qu'en conséquence *cītya* doit désigner la langue. De toute façon ce n'est point

Nous ne pouvons donc pas nous servir avec confiance des identifications proposées par Hoernle quoiqu'elles aient été souvent acceptées (*Vedic Index*, s. v° *śarīra*, en partie; Dasgupta, *Indian phil.*, t. II, p. 284 et suiv.). D'un autre côté, les explications des commentateurs védiques tels que Sayana ou Mahidhara ne méritent pas toujours d'être admises. Outre que la distance énorme qui sépare dans le temps ces commentateurs des textes qu'ils interprètent, permet de craindre qu'ils n'aient pas connu le sens réel de bien des mots anciens (surtout de ceux qui n'intéressent pas la religion traditionnelle), leurs explications attestent souvent une ignorance profonde de l'anatomie, même de l'anatomie classique chez les auteurs médicaux de leur temps. Enfin l'étymologie, quoique souvent claire et pouvant atteindre par les procédés rigoureux de la linguistique comparative indo-européenne un haut degré de probabilité, voire la certitude, ne peut suffire à donner le sens des mots techniques tels que les noms anatomiques. Les sens primitifs restituables n'indiquent pas assez sûrement les sens dérivés dans lesquels les textes emploient les mots. De nombreux exemples l'attestent dans nos langues. Un nom comme *pancréas*, dont le sens primitif est indiscutablement « tout charnu », ne convient nullement à l'organe qu'il désigne, glande à aspect spongieux où il n'entre aucune partie de chair. Dans l'antiquité même il ne correspondait déjà plus par son sens étymologique à l'organe que les auteurs médicaux nommaient ainsi. Si on ne pouvait être renseigné sur cet organe que par ce sens étymologique on ne pourrait proposer que des identifications fausses.

Le sens de beaucoup de termes anatomiques du Veda doit donc demeurer incertain. Il y a toutefois intérêt à former un index de ces termes, ne serait-ce que pour appeler sur eux l'attention et provoquer éventuellement l'amélioration de leur traduction. Il y a intérêt aussi à comprendre dans l'index les noms se rapportant aux corps des animaux, souvent mieux connu parce qu'il s'ouvre souvent sous le couteau des bouchers et des sacrificateurs. Cette revue du vocabulaire permettra de se former une idée de l'état des connaissances anatomiques à l'époque védique et de voir dans quel fonds ancien les auteurs qui ont élaboré la science āyurvédique ont eu à puiser.

un terme anatomique mais un terme technique de liturgie et en même temps un terme banal appliqué à désigner à la fois l'organe qui est entre ou sur les mâchoires et le feu du sacrifice que cet organe représente. Hoernle y voit la confirmation de son rapprochement avec Caraka (p. 177) parce qu'il prétend que l'entassement sur les mâchoires (« structure (pile) of the two jaws ») désigne les dents, les alvéoles, le palais osseux et les branches montantes du maxillaire inférieur. Mais la préoccupation de l'auteur de l'hymne n'est pas celle de l'ostéologue; il voyait dans l'Homme cosmique autre chose qu'un squelette. — *lalata* désigne le bas du front, les arcades sourcilières.

Nomenclature anatomique des saṃhitā védiques (1).

anṣa (m.) : épaule.
 amḥubedi (f.) : vulve («qui a une fente étroite») [VS.].
 akṣi (n.) : œil. En fin de composé : -akṣa.
 agrajihva (n.) : pointe de la langue [VS., MS.].
 āṅga (n.) : membre, corps. Cf. āṅgāparunī [TS.]. «Membres et jointures» correspondant respectivement aux pleines et nouvelles Lunes dont l'ensemble forme le corps de l'année.
 āṅgūri (f.) : doigt [AV.] (RV. : su-āṅgūri).
 āṅgulā (m.) : doigt [V.] (en fin de composé) [Cl.].
 āṅgūli (f.) : doigt [VS., Cl.].
 āṅguli (f.) : doigt [AV., Cl.].
 āṅghri (m.) : pied [VS., Cl.].
 atiruj (m., duel) : jarret [VS.].
 atiruj (m., duel) : jarret [MS.].
 adharabanu : cf. banu.
 ana (m.) : souffle dans prāna depuis RV. et seul depuis Br. Cf. āna.
 anuvrj (duel) [KS.]. Cf. anuvrj.
 ānuka (m., n.) : cf. anukā [AV.].
 anukā (m., n.; duel) : épine dorsale considérée comme os double? [RV., AV.].
 anūvrj (m., f.; duel) : deux éléments scharnus proches des reins (Sāy.), [TS., AV.]. Cf. anuvrj.
 antahparçvya- (n.) : muscles intercostaux [VS.]; antahpārçvā (n.) [TS.].
 antarā : nom d'organe? [TS.].
 antarodara- (m.) : abdomen intérieur (intérieur de l'abdomen) [AV.].
 apānā (m.) : souffle dirigé en bas [V. sauf RV., Cl.]. Cf. pāpavāta.
 apikakṣā (m.) : région de l'aisselle, épaule [RV.]. Cf. kakṣa.
 apikarnā (n.) : région de l'oreille [RV.].

aratnī (m., duel) : coude, avant-bras (cf. aratnī = coudée) [RV., VS. (XX, 8, Mahidhara : aratnī hastadeṣau «les a. sont deux régions de la main»)]. Cf. hāsta.
 ālgā (m., duel) : aîne [MS., VS.].
 avaka (m.) : chairs en forme de vallisnérie (plante aquatique à feuilles engatnantes) [TS., KS.].
 avakrandā : organe du cri (larynx?) [VS., TS., MS., KS.].
 ācru (n.) : larme.
 asthivāt (m.) : genou («qui a un noyau», la rotule) [Cl.]; aussi asthivāt. Cf. ūrvasthivā (n., duel) : cuisse et genou [VS.].
 asan (n.) : sang [AV., Cl.].
 asu (m) : souffle vital.
 asrj (n.) : sang.
 asthan, āsthi (n.) : os. En fin de comp. -astha.
 ani (m.) : dans RV «cheville d'essieu», mais un sens préhistorique de «genou» est postulé pour l'indo-européen par la comparaison (E. HENNEPIN, *Origines de la formation des noms en indo-européen*, p. 105); or ani désigne dans Suçruta, *Ār.* VI, 28, un point vulnérable (marmā) manifestement constituée par les sciatiques poplités après leur division au-dessus de l'articulation du genou.
 āndā (n., duel) : testicule.
 ānān (m.) : 1° souffle, âme, entité pneumatique; 2° corps (par opposition aux membres) [VS., Cl.].
 āna (m.) : 1° bouche [RV.; Sāy. : nez; cf. Cl. : ānana]; 2° souffle (cf. ana) dans

(1) On a entendu «anatomique» au sens large, comprenant dans l'index même des noms de liquides organiques ou «souffles organiques». — Abréviations employées : V. = Veda, toutes les saṃhitā; RV. = R̥gveda, AV. = Atharvaveda; YV. = Yajurveda = ensemble de Taittirīya-saṃhitā (TS.), Maitrīyaṇīsaṃhitā (MS.), Kāthaka (KS.) et Vajrasaneyasaṃhitā (VS.); Br. = Brahmana; Cl. = sanskrit classique (y compris médical); Sāy. = Sāyaṇa; Mah. = Mahidhara. — L'absence d'abréviation à la suite d'un mot indique que ce sens est commun à toute la littérature du RV. au Cl.

udana, vyāna, samāna depuis AV., isolé Cl.

anāla (n.) : région du cou {Sāy., TS., KS.}.

ānta (n., pl.) : entrailles, intestin grêle.

ās (n. ?) : bouche [RV.].

asan (n.) : bouche [V.].

āsya (n.) : bouche.

ikṣū (m.) : cils inférieurs (VS., MS., TS.).

irmā (n.) : patte de devant [AV.].

uchlakha (duel, hapax) : ? [AV.].

utā (n.) : sourcils (VS., MS., KS., Br.).

uttarahanu cf. bānu.

utsāda (m.) : protubérance (du corps d'un animal) [YV.].

udāra (n.) : abdomen.

udarya (n.) : chair du ventre [YV.].

udāna (m.) : soufflé dirigé en haut [V. sauf RV, Cl.].

-udhan - cf. sous ūdhan.

upapakṣa (m.) : flanc, côté [TS.].

upas = upastha [RV]

upastha (m., n.) : organes génitaux (surtout féminins) — «ce qui se tient en bas», «fondement» (VS., MS., KS., Br., RV.); emploi figure supposant le sens de «giron», «sein» (I, 146, 1 : pūtor upastha «dans le sein de ses parents»).

uras (n.) : poitrine.

ulba (n.) : membranes embryonnaires (védique tardif : amnios, cf. *Āmāra-tantra*, ., p. 35)

uśnī (f., duel, pl.) : cf. uśnī-?; protubérances crâniennes (vertex et bosses pariétales) [RV., AV.].

ūdhan, ūdhar, ūdhas (n.) : mamelle; aussi udhan dans tryudhan RV. udhan non Cl.

ūbadhya (n.) : contenu des entrailles (nourriture non digérée). Cf. ūvadhya.

urū (m.) : cuisse.

ūvadhya : orthographe RV. de ūbadhya.

rkāla (f., pl.) : vaisseaux (ou tendons) qui se trouvent au-dessous des chevilles (chez les quadrupèdes) (VS. (Mah. : gulphādhabastha nāḍyaḥ)).

śchurā (f., pl.) : cf. ṛkṣūlā [AV.].

ojas (n.) : vigueur corporelle [Cl. médecine : suc vital].

ouī (m.) : bras (Nizsasz, *Zum Wörterbuch des Rgveda*) [RV.].

ōṣṭha (m.) : lèvre.

kālāṭikā (f.) : nuque, cf. kālāṭa [AV.].

kākūd (f.) : garrot (point culminant), bosse de zebu [AV.]. Cf. ṣṭikakūd [TS.] et ci-dessous kākud.

kākṣa (m.) : aisselle [AV., Cl.]. Cf. apikākṣā.

kāṅkukha (m.) : cf. le suivant [AV. paipp.].

kāṅlūsa (m., pl.) : partie de la tête (?) [AV.].

kanthā (m.) : gosier, larynx [AV., dans sahākanthikā; MS./VS., dans adhara-kantha et ṣu-kakanthia; seul : Cl.].

kāṅthya (n.) : chair du cou [VS.].

kanṣaka (m.) : pupille [TS.].

kanīnaka (m.) : pupille [VS., Cl.].

kanīnika (m.) : pupille [MS.].

kanīnikā (f.) : pupille [AV., MS., TS., KS., Cl.].

kapāla (n.) : crâne, os plat (en forme de tesson) [AV., IX, 8, 22 : ṣṛṇṇaḥ kapālani; Cl.]. Cf. ṣṛṇṇakapāla.

kapiṣṭala (m.) : paturon [YV.].

kapīth (m.) : pénis («qui fait le plaisir») [RV.].

kaphaulā (m., duel, hapax) : Böhlingk-Roth «coudes ? [AV., X, 2, 4]. Apparaît dans une énumération de parties du corps se rattachant au tronc. Pourrait être rapproché de *kapala* «joues» plus récent, mais la désaspiration serait insolite (cf. J. Bloch, *Indo-aryen*, p. 59). On ne peut guère invoquer la désaspiration de pali *kapani* = skr. *kaphāni* «coudes» donné par Childers d'après l'*Abhidhānappadīpikā*, cette leçon ne se rencontrent pas dans les textes (communication de M. Helmer Smith). On pourrait se demander si **kaphaula* ne désignerait pas au duel deux organes humides (*ola*) de pituite (*kapha*) tels que les poumons, mais *kapha* n'est attesté qu'en Cl. et *ola* dans les lexiques tardifs.

kābandha (m., n.) : ventre (sens dérivé du primitif «tonnes») [AV.]. En Cl. «tronc», cf. Louis Razor, *J. A.*, juil.-sept. 1939, p. 391.

karā (m.) : main. Tous textes, mais RV. incertain. Cl. devenu accessoirement

tra parçavo baddhāḥ likasāsu ca jatrugu
ces côtes sont attachées de part et
d'autre aux likasā et aux jatrugu. Donc
k. = vertèbres, j. = sternum, auquel
sont rattachées les clavicules.

jāghana : cf. jaghāna.

jānu (n.) : genou. Cf. jñu.

jāmbila (n.) : estomac, mais Mah. jānuma-
dhyabhāga « partie du milieu du
genou » [VS., MS., KS., TS. (Sāy.
āmācāya, interprétation plus vraisem-
blable que celle de Mah., car il s'agit
dans le contexte des dents et de la
langue qui servent à broyer l'herbe qui
se dépose dans l'estomac)].

jāmbha (m.) : 1° mâchoire [RV., AV., VS.,
Cl.]; 2° dent [Cl.].

jambhya (m.) : dent, spéc. dents latérales
[Sāy. sur TS., V, 7, 11; IV.].

jarāyu (n.) : arrière-faix, annexes embryon-
naires, placenta (prop. « ce qui se
dépouille ») [védique tardif parfois
« chorion », cf. Āumāratantra... ,
p. 37].

jihvā (f.) : langue. Cf. agrajihva.

juhū (f.) : langue (d'Agui, expression méta-
phorique) [RV.].

jñu = jānu en fin de comp. et dans jñubādhi
[RV.].

takari, takarī (f.) : organe pelvien (?) indé-
terminé [TS. (dans la même formule
AV. t. est remplacé par mehana), KS.
(takari), TS.].

tagarī (f.) = takarī [AV. paipp.].

tāniman (n.) : foie ? [TS., Br.].

tanū (f.) : corps.

tātu (n., rar. m.) : palais [VS., Cl.].

tedanī (f.) : sang ? [AV., VS. (Mah. tedanīm
devatām)].

tvāc (f.) : peau.

*da, *dant : dent dans ubhayōda *dant « qui
a des dents aux deux mâchoires » [RV.,
AV., TS.].

dāmpstra (m.) : croc, canine [VS., MS.,
KS., Cl.].

dānta (m., n.) : dent.

dantamulā (n.) : racine dentaire, mieux :
base des dents [VS., Cl.].

duṣṭikā (f.) : chassie [V. sauf RV., Cl.].

dośan (n., duel) : 1° canon (des pattes de
devant) [AV.]; 2° bras [AV., TS.].

dōs (n., m. RV. 1 fois) : bras.

dhamāni 71 (f.) : vaisseau (relativement
volumineux selon Sāy. Cf. snāvan)
[AV., Cl.]. Cf. p. 130.

nakhā (n.) : ongle.

mandāthu (m.) : organe sexuel (prop.
« jouissance ») [TS., KS.].

nas (f.) : nez, narines (ducl). Cf. nās.

nasya (n) : vibrisses [VS., MS., KS.].

nālī (f.) : canal, vaisseau [AV., VI, 138.
4, canaux (ou cordons) spermatiques :
yé te nālyau devatīte yāyoḥ tiṣṭhātī
vīṇyam « ces deux canaux faits par les
dieux, en qui réside la virilité »; KS.,
Cl.]. Cf. vīṇya et p. 129

nābhi (f.) : ombilic [V. sauf RV. (mais
nābha en fin de comp. RV.), Cl.].

nās (f.) : nez [RV., II, 39, 6]. Cf. nās.

nāsā (f.) : nez, narines [AV., Cl.].

nāsikā (f., duel) : narines.

nikoṣyā : cf. koṣya et ciṅgi.

nīpakṣati (f.) : deuxième côte (cf. pakṣatī)
[VS., TS. (Sāy. côte contiguë à la
pakṣati, 2° côte libre ?), MS., KS.].

nirbādhā (m.) : protubérance (crânienne ?)
[YV.].

pakṣā (m.) : flanc, côté.

pakṣatī (f.) : première côte [VS. (13 sont
mentionnées pour chaque côté), KS.,
MS., TS. (Sāy. dakṣiṇapārçvasya mūle
varitamānā yejam vaḥkriḥ sā pakṣatī
« la p. est la côte qui siège à la base
du côté droit, première côte libre ?)].

pākṣman (n.) : cils supérieurs [VS., MS.,
TS., Cl. : cils].

pad (m.) : pied; cf. pād.

pāya (n.) : lait, éventuellement sperme.

pariṇah(a) : corr. dans KS., XIII, 9, à gavi-
nyau de TS., III, 3, 10, 1.

pārus (n.) : joint (jointure ou, souvent,
portion comprise entre deux jointures,
article de membre) [V., Br.].

pārvaṇ (n.) : id.

pārçu (m.) : côte [V., Br., Cl. : parçulā].

pāsas (n.) : pénis [V. sauf RV., Br.].

pājasyā (n.) : 1 [Sāy. sur RV. : poitrine, sur
TS. : cœur; Mah. = membre qui fait
la force chez le quadrupède; Geldner

sur RV. : «inguen» (paroi abdominale ?) ; V. Br. (dans RV. *tripājaya*)
pātūra (m.) : ensemble des apophyses transverses [VS., TS. (Sāy. *etā vaiṅkṛayo yasmīn pṛsthābhāgagato 'sthipārgaśce sambandhyante so 'yam pāturaḥ*).
pātura (m.) = *pātūra* [KS.].
pañi (m.) : main.
pad = *pad*.
pāda (m.) : pied.
pāda (m.) : pied [RV.].
papavata (m.) : vent mauvais [TS., V. 7. 27 ; Sāy. «*apāna*»].
paṇi (m.) : anus (V. sauf RV., CL).
parśva (n., m.) : côté, paroi thoracique.
parśvī (f.) : talon.
pitta (n.) : bile (V. sauf RV., CL).
pīṭha = *pīṭha*.
pīṭha (n.) : graisse [RV., AV.].
puṣṭha (m., n.) : queue (AV. autres expressions, V. 9. 22 pour queue de serpent, oiseau, etc.), CL].
purita : cf. le suivant [TS.].
purita (n.) : péricarde [AV., VS. (XXX, 8, Mah. *puritaḥ hṛdayacchādakam antram* «*vp* = entrailles qui couvrent le cœur»)].
pulita : péricarde [KS.].
pulita : péricarde [VS.].
prāṇī (f., pl.) : vertèbres (V., Br.).
prāṇa (n.) : dos.
prāṇā (f. [comp.], duel) : chair proche de l'anus ? (Sāy.) [TS., KS.].
prāṇīṇā (f.) : jambe («point d'appui») [AV.].
prāṇīṇā (m. ou n ?, duel) : excroissances proches de l'organe sexuel (Sāy.) [TS., KS.].
prāpāda (f.) : avant-pied [AV.].
prapada (n., duel ou plur.) : avant-pied (animaux) [AV.].
prāṇā (m.) : hymen ? [TS. (Sāy. «sorte de particule de chair qui tombe lors de la défloration ?», *viṇṣanākālapatito manasaśeṇaviṇṣaḥ*), KS.]. Cf. *viṇṣana*.
prāṇā (m.) : 1° souffle vital ; 2° souffle de la partie antérieure du corps.
prāṇī (m., sing.) : urethre, pénis ? (Mah. *ṣiṇa*) ; pl. canaux spermatiques et uréthre (les canaux excréteurs) [Mah. *ṣiṇamulanāḍyaḥ* «canaux de la base du pénis»] [V., Br.].

plihān (n.) : rate.
bhāṣa (m.) : gencive (Sāy. *dantamula-māmsa* «chair de la base des dents») [IV.].
balāsa : cf. ci-dessus p. 97-99.
bāhū (m., duel) : bras.
lola (n.) : 1° orifice des vaisseaux sectionnés [AV.]; 2° orifice excréteur [AV., I, 3, 8, *vastibhā*, «orifice de la vessie, méat urinaire»].
bija (n.) : sperme (prop. «semence», «graine»).
bhāṁśas (n.) : anus ? , pubis (Macdonell-Kern, *Vedic Index*) [RV., AV.].
bhāṁśa (f.) : derrière, vulve [V., Br., Sutra.].
bhāṁśa (m.) : derrière, fesses [Mah., RV., AV., VS (Mah. *mitambau*), MS.].
bhāṁśa (n.) : partie du corps ? [IV.].
bhrū (f.) : source.
majjan (m.) : moelle.
matasna (m., n., duel) : viscère non identifié [RV. (Sāy. *pārśvayor vartamānav āmrphaśākṣī vṛkku* «les reins en forme de fruits de manguiers, siégeant dans les côtés»), VS. (Mah. *grivadhastad bhagasthābhṛdayabhāṇapārśve* «sthini» ou «*novau*», ou «*masses*» - qui se trouvent de chaque côté du cœur, au dessous du cou), MS., KS.].
manya (f., duel et pl.) masses musculo-tendineuses de la nuque (V. sauf RV., CL.].
marman (n.) : point vital (essentiellement vulnérable) [V., CL.].
maṭha : qui a des excroissances au cou (chèvre) [TS. (Sāy. *galastana* qui veut dire, d'après Vaidyakanighaṇṭu cité Uṇṣa Cunda Gorta, *Vaidyakaṇṭha-sindhu*, *chagagalasthastana* «appendice en forme de pis se trouvant à la gorge de la chèvre»)].
mastika (m., n.) : cerveau.
māṁśa (n., sing. et pl.) : chair.
mūḥa (n.) : bouche.
muṣkā (m., duel) : 1° testicules ; 2° grandes lèvres [AV.].
muṣṭi (m.) : poing.
mūtra (n.) : urine.

çîngi, * (f.) : partie des entrailles [TS., I, 4, 3, 1; mais VS., XXXIX, 8 : ...çîngîni korjābhyaṃ... Mah. : çîngîni çîngîsamjūāni daivatāni; *ç. = les divinités appelées ç-].

çitāman (n.) : selon Nirukta «bras», «matrice», «foie», «graisse» [VS.]. Cf. çitiman.

çitman (n., duel) : excroissance proche de l'organe sexuel (Sây.) [TS., KS. (*mant)]. Cf. çitaman.

çipi (m.) : dans çipivîta (= çepa, Nirukta). Peut-être : peau, prépuce ? [RV., TS., KS.].

çipra (n.) : lèvres ? dent ? [RV., MS.].

çiprā (f., pl.) : denture [RV.].

çiras (n.) : tête.

çignā (n.) : 1° pénis ? [RV., AV.]; 2° queue.

çirā (n.) : tête.

çirvan (n.) : tête [V.].

çirakapālā (n.) : crâne, boîte crânienne (os de la tête en forme de tessons [AV., TS., Cl.].

çukra (n.) : sperme

çupti (f.) : épaule ? (d'après avestique supṭi) mais Sây. : bouche. [RV.].

çîṅga (n.) : corne.

çépa (m.) : penis.

çepha (m.) : pénis [TS.].

çnaptra (n.) : commissure labiale [Mah., VS.]. Cf. le suivant.

çnyōptra (n.) : commissure labiale [TS.]. Cf. çaptra et çnaptra.

çmāçru (n.) : barbe.

çrōṇi (f.) : hanche [V.; Cl. (régions pelvi-périnéales)].

çrotra (n.) : oreille (organe de l'audition, non oreille externe). Cf. karna

samsūda (n.) : cf. le suivant [KS.].

samsūda (n.) : narine ? [TS. (Sây. samtata-ksarano pasikadīḥ «narines, etc., coulant continuellement»)].

sakṭi (n., duel, pl.) : cuisse [V., Cl.]. Par euphémisme «vulve» [V.].

samtāna (m.) : tendon ? [TS.].

sandhi (m.) : jointure, articulation.

samānā (m.) : soudle concentré [V. sauf RV., Cl.].

sātu (m.) : matrice (mais conjecture peu vraisemblable) [RV.].

sānu (m., n.) : dos, croupe (de Vṛtra, de Vala, d'un cheval, proprement «sommet», «plateau», cf. Beuvriste-Bavot, *Vṛtra et Vṛthagna*, p. 135) [RV.]. Cf. snu.

siman (m.) : vertex, ligne de partage des cheveux et du corps [AV., Cl.].

sīmānta (m.) : ligne de partage des cheveux et du corps [AV., Cl.].

sutri (f.) : matrice (de la vache ?) [AV., IX, 7, 4 (mais l'hymne s'applique au taureau mythique)].

sṛkvan (m., n.) : commissure labiale [RV., Cl. (Sugrula sṛkvāni, f.)].

sēhu (m.) : viscère indéterminé [AV., KS.].

skandha (m., généralement pl.) : ramifications du tronc (cf. skandhas, RV., I, 34, 5. se rapportant à un arbre) [V., Cl.]. Cf. rākhā.

stana (m., n.) : sein, mamelle, pis.

stukā (f.) : toupet (sur la tête d'un cheval) [RV., AV.]. Cf. les suivants.

stupa (m.) : toupet [VS.]. Cf. le précédent et le suivant.

stupa (m.) : toupet [MS.]. Cf. le précédent.

strana (n.) : vulve ? mais proprement «ce qui est féminin», sens généralement suffisant [AV., VIII, 6, 4?]. Tous textes : «ce qui est féminin»

sthura (m., duel) : boulet de la patte d'un quadrupède [VS., TS., KS., Cl.].

sthuragudā (f.) : gros intestin [TS., MS., KS.].

sthulagudā (f.) : gros intestin [VS.].

snāvan, snāvan (n.) : tendon (cf. Cl. snayu) mais Sây. (sur AV., II, 33, 6) vaisseau fin (cf. dhāman) [AV., VS., TS.].

snāvanjā (m. ou n., duel) : base des tendons fins (Sây.) [TS., KS.].

srakva (m. ou n.) : gueule ? [RV.].

svēda (m.) : sueur.

hanu (f., duel) : mâchoire [V., Cl.]. Cf. uttarahanu «mâchoire supérieure et adharahanu «mâchoire inférieure» [AV.].

balāhna (m. ou n.) : ? [AV., II, 33, 3; dans TS., V, 7, 23, nom d'animal].

hāsta (m.) : main; aussi avant bras (cf. aratni); trompe d'éléphant.

hārdi (n., m) : cœur [RV., AV.].

hirá (f.) : vaisseau sanguin [AV., VS., MS.;
védique tardif hitā, Cl. sirā]. Cf.
p. 130.

hīd (n.) : cœur.

hīdaya (n.) : cœur. Cf. sthulahīdayā [TS.]
«gros cœur?».

hīdayāgrā (m.) : pointe du cœur [VS., Cl.].

hīdayaupacā (m.) : masse organique située
près du cœur [YV.]. Les interprétations
«aorte» [VS., XXV, 8] ou «cœur et péri-
cardes» [duel, TS., V, 7, 10, 1] pro-
posées par Böhtlingk et Roth sont mal
justifiées par les commentaires. Mah.
hīdaya upacāte hīdayaupacāṃ hīdaya-

sthap māmsam «chair qui repose sur
le cœur, qui est située sur le cœur»
et l'aorte n'est pas une «chair». Il faut
plutôt penser qu'il s'agit de l'oreillette
gauche ou des masses graisseuses et
conjonctives qui coiffent le cœur. Sur
Sur TS., Sāy. hīdayamadhyam a-lada-
lam māmsapadmam | aupacāṃ tadre-
ṣṭanāṃ māmsam ele milieu du cœur
est un lotus à huit pétales, l'aupacā
est la chair qui l'entoure. Le cœur est
usuellement comparé à un lotus à
l'époque classique et *Chānd-up.*, VIII,
1, 1-2, mais le péricarde serait mal
dénomé comme une chair.

L'examen des nombreux termes contenus dans la liste qui précède montre que beaucoup d'entre eux sont des désignations métaphoriques ou périphrastiques. Ce ne sont pas des noms véritables, consacrés par l'usage de la langue. Ce sont encore moins des termes techniques. Employées occasionnellement dans les mantra des vieilles *samhitā*, ces désignations sont souvent demeurées dans le vocabulaire des textes védiques plus tardifs, *brāhmana*, *āranyaka* et *sūtra*. Il arrive ainsi qu'elles seront attestées assez fréquemment, mais il ne s'ensuit pas qu'elles aient jamais été véritablement vivantes. Il est tout naturel qu'appartenant aux mantra fondamentaux, elles soient reprises souvent dans la littérature consacrée à l'exégèse et à l'application rituelle de ces mantra. Mais elles ne sont pas sorties du jargon sacerdotal et n'ont pas passé en sanskrit classique. N'ayant pas valeur de termes anatomiques, elles ne figurent pas dans les textes médicaux. Au reste, un certain nombre de mots utilisés à l'époque védique sont tombés en désuétude au cours des siècles écoulés entre cette époque et celle des traités scientifiques. En revanche, on retrouve dans ces derniers beaucoup d'autres noms anatomiques attestés dès le Veda. C'est qu'alors il s'agit de noms le plus souvent authentiques conservés non plus en vertu du caractère sacré des mantra qui les contiennent mais par suite de la conservation même de la langue védique dans le *sanskrit* classique.

En dehors des termes banaux comme ceux qui désignent des organes tels que le cœur, les pieds ou les mains, certains méritent d'être étudiés, parce qu'ils sont devenus dans la médecine des termes techniques tout en retenant une grande part de leur ancienne valeur védique. Ils correspondent à des notions védiques qui sont restées comme éléments formateurs dans les doctrines classiques des médecins. On peut les répartir

en deux groupes : noms d'organes ou de régions du corps, noms des substances qui composent le corps.

Du premier groupe nous ne retiendrons que ceux qui désignent des organes ou des régions jouant un rôle spécialement important et caractéristique dans les conceptions physiologiques de l'Āyurveda : les canaux et les points vulnérables.

Les canaux sont désignés dans les *samhitā* védiques par les noms de *nāḍī*, *dhamāni* et *hirā*. Les deux premiers se sont conservés sans changement dans les textes āyurvédiques, le dernier y est remplacé par *sirā*.

Le sens de *nāḍī* (orthographié *nālī*) dans le plus ancien passage où le mot paraisse (RV., X, 135, 7) est « flûte » ou « chalumeau » : « ... voici le siège de Yama qu'on appelle demeure des dieux ; cette sienne flûte est soufflée ; il est préparé par les chants » ⁽¹⁾. La racine *dham*, employée ici pour « souffler », est celle dont dérive *dhamāni*, devenu pratiquement synonyme de *nāḍī*, mais qui, dans le *Rgveda* (II, 11, 8), est un « souffle » ⁽²⁾ (envoyé d'Indra, *indresitām dhamānim*...) et non un tube conduisant le souffle. La *nāḍī*, au contraire, était bien un conduit à air et c'est ce qu'elle est restée dans les idées anatomiques de l'*Āyurveda* et aussi des textes relatifs aux exercices pneumatiques du yoga. Mais elle a été aussi un « tube » pouvant être rempli de quelque matière que ce soit. L'*Atharvaveda* (VI, 138, 4) qualifie de *nāḍī* deux conduits du corps humain qui sont les canaux ou les cordons spermatiques (cf. p. 124). Le mot *nāḍī* se présente d'ailleurs comme un dérivé de *nada* « roseau » ⁽³⁾. De même, dans les textes āyurvédiques *nāḍī* est loin de signifier exclusivement « canal à air », mais s'emploie couramment pour « canal » en général. C'est ainsi que *nāḍī* désigne le vaisseau nourricier du cordon ombilical : « C'est au vaisseau maternel porteur de la sève organique, qu'est lié le vaisseau ombilical de l'embryon » ⁽⁴⁾. Il désigne aussi la tubulure d'un appareil à inhalations, à « vaporisation par tube », *nāḍīśveda* ⁽⁵⁾. La notion

⁽¹⁾ *idam yamāśya sādānam 'devamānam yād ucyāte | iyam asya dhamyate nālīr ayām garbhāḥ parikṛtāḥ ||* — Ce sens de « flûtes » ou « chalumeaux » se retrouve ailleurs, par ex. : *kaṣṭh*, XXIII, 4, à côté d'autres noms d'instruments de musique.

⁽²⁾ *Sāyana* écrit que c'est la « voix » émise par Indra. Il s'agit en effet de tonnerre, voix (et par conséquent souffle) du nuage.

⁽³⁾ *dhamāni* dérive de son côté de *dhamana* donné comme synonyme de *nāḍī* « roseau », par l'*Amarakoṣa* mais *dhamana* n'est attesté qu'assez tardivement. Il signifie proprement « qui fait souffler » (sur la formation, L. Renou, *Grammaire sanscrite*, p. 168).

⁽⁴⁾ *māṭus tu khalu rasavahāyām nāḍyām garbhanābhiniḍī pratibaddhā* (Suṣr., Cor., III, 27).

⁽⁵⁾ Suṣr., Utt., XXI, 3, cf. « *nāḍī* en forme de trompe d'éléphant » (*baṣṭiṇḍākārā n*). *Cik.*, XXIII, 2; Cor., Sutr., XIV, 43; cf. J. L. DOREAU, *Les bains dans l'Inde antique*, p. 84.

générale de *nādi* est donc dans les textes médicaux classiques ce qu'elle était déjà à l'époque védique.

À l'époque de l'*Atharvaveda*, les spéculations mystiques sur la correspondance des *nādi* du corps humain avec des régions cosmiques avaient déjà commencé. Mais cette fois la médecine āyurvédique n'en a pas gardé l'héritage qui est allé tout entier aux textes védiques tardifs d'abord, aux textes de yoga et aux *Tantra* ensuite. L'hymne X, 7, sur le *skambha*, l'«étai» du monde, pose, entre autres énigmes, celles-ci : «Celui, sur lequel, dans l'Homme sont étroitement réunis l'immortalité et la mort, celui dont, dans l'Homme, l'océan et les canaux sont étroitement réunis, cet étai, dis-le, quel est-il donc? Celui dont les quatre orient se trouvent être les canaux principaux, celui sur lequel le sacrifice s'est avancé, cet étai, dis-le, quel est-il donc?»⁽¹⁾. L'Homme dont il est question ici est à la fois l'Homme cosmique et l'homme proprement dit qui, tous deux, reposent sur une même entité. Du point de vue macrocosmique, l'expression «canaux» peut s'entendre la première fois des rivières et spécialement des rivières célestes et, du point de vue du microcosme, «océan» doit représenter l'ensemble des liquides organiques. La deuxième mention des «canaux» implique que les canaux du corps sont assimilés à des courants d'énergie irradiant de toutes parts dans le monde tels que les rayons solaires émis dans toutes les directions dont il est question dans la *Chândogya-upanishad*, III, 1, etc.

Dhamāni se rencontre avec le sens précis de «vaisseau sanguin» dans l'*Atharvaveda* où l'hymne I, 17, est une conjuration contre les hémorragies : il s'y oppose à *hīra* qui semble à première vue désigner des vaisseaux sanguins également mais de plus petit calibre : «... si la plus fine s'arrête, elle doit s'arrêter, oui, la grosse *dhamāni*. Les moyennes des cent *dhamāni*, des mille *hīra* se sont arrêtées...»⁽²⁾. Les vaisseaux les plus gros sont les moins nombreux et Śāyana commentant AV., II, 33, 6, considère les *dhamāni* comme des vaisseaux relativement volumineux. Cependant, un autre passage du même Veda contredit directement celui qui vient d'être traduit : VII, 35, 2, parle de mille *dhamāni* et de cent *hīra*. Mais Śāyana est d'accord avec la littérature védique tardive qui remplace *hīra* par *hitā* et reconnaît 72.000 vaisseaux de cette sorte⁽³⁾, les définissant comme des *nādi* «telles un cheveu fendu en mille»⁽⁴⁾. Les *dhamāni*

⁽¹⁾ *vātrāṁśtam ca mityuṣ ca puruṣe 'dhi samābhitā | samudrō yāsyā nādyāḥ puruṣe 'dhi samahutā skambham tāni brūhi kathamāḥ avid eva sah || 15 || yāsyā cātaraḥ pradiṣo nādyās ti-tanti prathamāḥ | yajñō yatra pārākṛanta skambham... || 16 ||* AV., X, 7, 15-16.

⁽²⁾ ... *kāṣṭhika ca tiṣṭhāti tiṣṭhāt id dhamānir mahi || 2 || śatāsya dhamānīnāṁ sahā-sraṣya hīrānām | asthūrīn madhyamā... (AV., I, 17, 2-3).*

⁽³⁾ *Bṛhad-up*, II, 1, 19.

⁽⁴⁾ *Ibid.*, IV, 2, 3 et 3, 20 (*yathā keṣaḥ sahasradhā bhinnah*).

Les *sirā* sont donc, d'après les textes médicaux, plus spécialisées en principe que les *dhamanī*. Ces dernières sont des vaisseaux quelconques assez gros, les premières sont plus nombreuses, 700 ⁽¹⁾ au lieu de 24 ⁽²⁾, plus fines et il n'y circule habituellement que les fluides peu denses. Elles se ramifient partout dans le corps. « Par elles, le corps est comme un jardin ou un champ avec des drains d'eau ⁽³⁾. »

Il ressort de tous ces faits que l'anatomie des textes classiques de médecine est, en ce qui concerne les notions sur les divers canaux et vaisseaux du corps, l'héritière directe du Veda. C'est également à partir d'une conception védique et en conservant le nom védique correspondant que la médecine classique a élaboré une de ses notions anatomiques les plus caractéristiques, celle des points vulnérables ou *marman*.

Nous n'avons pas de nom spécial pour désigner les points du corps dont la blessure est soit mortelle, soit particulièrement grave parce qu'elle entraîne une paralysie. Le Veda désigne ces points par le mot *mīrman* que le *Rgveda* emploie surtout dans les allusions au meurtre de Vṛtra par le dieu Indra. La forme dérive de la racine *mr* « mourir », il s'agit donc avant tout d'un « point mortel » ⁽⁴⁾.

Les textes āyurvédiques font minutieusement le catalogue des *marman* et ceux-ci sont en général assez facilement identifiables grâce aux précisions fournies. Ce sont le plus souvent les gros paquets vasculo-nerveux ou les tendons et les troncs nerveux importants. Les blessures en sont très graves par les hémorragies qu'elles déterminent ou les paralysies ou impotences fonctionnelles qu'elles entraînent. La *Suśrutasaṃhitā* enseigne de son point de vue les raisons de cette gravité : « Les vaisseaux des quatre sortes ⁽⁵⁾ qui sont dans le corps se trouvent ordinairement contenus dans les *marman*. Rafraichissant les tendons, les os et les chairs ainsi que les articulations, ils protègent le corps. Aussi, quand un *marman* est lésé le vent épandu se diffuse-t-il tout autour. Or, le vent, en se répandant, propage de très graves maux dans le corps ⁽⁶⁾ » (*Ār.*, VI).

(1) *Suśr.*, *Ār.*, VII, 1 : sapta sirācatāni bhavanti |

(2) L'*Atharvaveda*, nous l'avons vu, donne respectivement 1.000 et 100 sauf dans un passage où il intervertit les chiffres.

(3) *Ibid.*, à la suite : ayābhir idam caritam ārama iva jalāhārinibhiḥ keḍāra iva ca... ». Ceci justifie l'explication donnée par Mahidhara de *hirā* par « conduits charriant la nourriture » (cf. note ci-dessus). Il se peut même que Mah. ait eu ce passage de *Suśruta* ou quelque autre équivalent en mémoire car il donne une étymologie de *hirā* par la racine *har* employée ici dans le mot « drains » *hāriṇi* : haranty anarasam iti hirā « les *hirā* drainent le suc de la nourriture ».

(4) Cf. L. Renou dans E. Beyerle et L. Bezuc, *Vṛtra et Vṛtragna*, p. 137.

(5) Les *sirā* charriant le vent, la bile, la pituite et le sang.

(6) *catuṣṛiḍhā yās tu sirāḥ carite prāyena tā marmasu sanniviṣṭāḥ | snāyasthimāmsāni tathāiva sandhīn samtarpya deham pratipālayanti || 23 || tataḥ kṣete marmāni tāḥ pravṛddhāḥ*

Rien ne prouve que dès l'époque du *Rigveda* on concevait ainsi le danger de la blessure des *marman*, ni même qu'on les avait catalogués, mais la notion des *marman*, comme celle des *sirā*, s'était déjà nettement individualisée. La médecine n'a pas créé cet élément de sa représentation de l'anatomie, elle l'a reçu tout formé de la tradition védique et n'a eu qu'à le développer.

Les constituants du corps que reconnaissait le Veda sont ceux que l'*Āyurveda* a lui aussi reconnus. La plupart tombent sous le sens et les notions qui les concernent ne sont pas proprement anatomiques mais banales. Tels sont le sang (*lohita*), la chair (*māmsa*), l'os (*asthi*), la moelle osseuse (*majjan*), la graisse (*medas*), le sperme (*śukra*). Mais d'autres répondent moins à des constatations d'anatomistes qu'à des conceptions théoriques et le fait qu'il en est question à la fois dans le Veda et dans l'*Āyurveda* est caractéristique du rôle que les anciennes idées du premier ont joué dans la formation du second.

Le *rasa* désigne entre autres choses, en médecine classique, un suc organique d'importance primordiale. « Ce qu'on appelle *rasa*, c'est l'essence produite par le feu, extrêmement subtile, de la nourriture correctement digérée⁽¹⁾ ». C'est donc le chyle, mais il a dans l'organisme un rôle qui dépasse largement celui du chyle. Il siège dans le cœur et de là se répand par les 24 *dhamanī* dans l'organisme entier. « Il est aqueux, mais en parvenant au foie et à la rate il devient rouge⁽²⁾ » et forme le sang. Suçruta cite à ce sujet deux vers : « Les eaux, rougies par le feu qui siège dans le corps des hommes, sans être altérées par celui qui brille (dans le monde extérieur), on les nomme « sang ». C'est du suc organique (*rasa*) que provient le sang de la femme qu'on appelle « menstrues », qui (se manifeste) à partir de douze ans et disparaît à cinquante⁽³⁾. » Caraka, dans un long passage où il expose les conditions nécessaires à la formation de l'embryon, insiste sur l'importance du *rasa* fourni par la mère : « Cet embryon naît du *rasa*, en effet, faute de *rasa*, le cours de la vie de la mère est impossible⁽⁴⁾. »

samantato vāyur abhistr̥ṇoti | vivardhamanas sa mātariṇvā rujaḥ sutirah pratanoti kāye || 24 ||
 (1) ... āhāraya samyakparinatasya yas tejobhūtoḥ sārāḥ paramasūkṣmāḥ sa rosa ity ucyate... Suçr., Sūtr., XIV, 1. Dāhana glose *tejobhūtaḥ* par *rahmasambhūtaḥ*; c'est en effet sous l'action du feu intérieur que la nourriture est digérée. Dāhana donne ensuite d'autres interprétations d'après lesquelles *tejas* serait pour *ghṛta* « chose chauffée » (spécialisé au sens de beurre clarifié, *ghī*) et *tejobhūta* voudrait dire devenu comparable à du *ghī*.

(2) sa khalv āpyo raso yakṣipṭhīhanau prāpya rāgam upaiti || Suçr., Sūtr., XIV, 1, fin.
 (3) bhavatoḥ cātra | rañjitās tejasā tu āpaḥ carirasthena dehinām | avyāpennāḥ prasaonena raktam ity abhidhīyate || rasād eva stiriā raktam rajahsanjñām pravartate | tad vārsād dvādaśād ūrdhvaṃ yāti pañcāśataḥ kṣayam || Suçr., Sūtr., XIV, 2. Dāhapa explique *prasaonena* par *prakṛtisthena*.

(4) rasajaḥ rāyam garbhāḥ | na hi rasād pto mātuh prāṇayatrāpi syāt... Car., Char., III, 18.

Or le *Rgveda* présente un passage attestant que la notion de *rasa* (*rāsa*) comme apport maternel dans la fécondation était déjà établie : « L'épouse enlace l'époux, ils répandent le lait viril ; en se livrant elle trait pour soi le *rāsa*... » ⁽¹⁾. Ce passage est à rapprocher de ceux où une « semence » (*retas*) est attribuée à la Terre-mère aussi bien qu'au Ciel-père (RV, I, 159 ; 2, et VI, 70, 1) ⁽²⁾. L'idée que les médecins indiens se sont formée du rôle du *rasa* féminin dans la génération a donc des antécédents védiques. De plus, le *rasa* est fréquemment associé dans les hymnes du *Rgveda* au soma, qu'il soit question du *rasa* du soma ou que le *rasa* soit dit « somique » (*somīd*) ⁽³⁾, et le souvenir précis de cette corrélation védique est resté vivant dans la médecine. La *Suśrutasamhitā*, après avoir posé la question de savoir si le *rasa* est *saumya* ou *taijasa* (igné), affirme qu'il est *saumya* mais modifié par le feu ⁽⁴⁾. Cette épithète ne signifie plus, il est vrai, qu'il est « somique », qu'il relève du Soma en tant que liquide mythique ou liqueur sacrificielle. Elle veut dire simplement qu'il est de nature humide ; l'écho de la tradition védique n'en est pas moins clair ici.

Un autre écho du même genre, et tout proche, se retrouve encore à propos de l'élément organique appelé dans les textes médicaux classiques *ojas*. Le même mot *ojas*, signifie « force » dans le Veda et désigne par exemple, tantôt la force d'Indra, tantôt celle de Vrtra ⁽⁵⁾. Il remonte à l'indo-iranien car il se retrouve dans l'Avesta sous la forme *aojah*, associé à *varəθra* et au sens de « force naturellement infuse dans les membres » ⁽⁶⁾. Dans les textes médicaux c'est un « suc vital », une substance dont la présence dans le corps est nécessaire à la vie active : « L'*ojas* est de la nature de Soma, onctueux, blanc, frais, substantiel, fluide, pur et doux ;

(1) ... ā jāyā yuvate patim | tuṣjāte vīśnyam pāyah paridāya rāsam duhe... RV., I, 105, 2. Le groupe de mots *ṛṣanyam pāyah*... *duhe* est parallèle aux formules *śukrāni pāyāṇi duh-* (I, 160, 3 ; IV, 19, 5 ; IV, 54, 1).

(2) BÉGIN, *Ibid. réd.*, I, p. 239 a voulu voir là l'effet de l'application vocale mécanique d'un même attribut aux deux partenaires d'un couple désignés au duel, alors que cet attribut ne convient qu'à l'un des deux. Il ne concevait pas en effet qu'on ait pu croire que la femme livrait une « semence ». Mais cette croyance était banale dans l'Antiquité, non seulement dans l'Inde mais dans le monde hellénique (Cf. CÉSUSIUS, *De die natali*, VI, qui attribue à Alcéméon, Démocrite, Anaxagore, Empédocle et Parménide) la sécrétion des glandes vulvo-vaginales pendant le coït était de nature à tromper à cet égard. On pouvait aisément prendre pour génitale une sécrétion qui n'était que sexuelle. Cf. *infra* p. 190.

(3) Cf. GRASSMANN, *Horterbuch*, s. v° *rāsa*. Cf. aussi des passages comme *Taitt. S.*, II, 4, 10, 4, où il est dit : ... *somam... raso gachaty...* « le *rasa* va à Soma », où il s'agit du *rasa* de celui qui est longtemps malade.

(4) *Suśr.*, *Sātr.*, XIV, 1. Passage se terminant par celui qui est cité p. 134, n. 2). D'ailleurs le feu Agni est normalement associé avec Soma dans le Veda et Soma y est parfois considéré comme feu liquide, cf. ci-dessus, p. 51.

(5) Cf. BÉGIN, *op. cit.*, *Yjira* et *Yjroghna*, p. 131, 158.

(6) *Ibid.*, p. 7.

il est le siège principal de la vie⁽¹⁾. Cette substance n'apparaît qu'au huitième mois de la vie embryonnaire et c'est son absence qui rend inviables les prématurés plus jeunes⁽²⁾. Elle est essentiellement ce qui donne l'appoint de la vigueur à l'organisme, dont le *rasa* est la substance nourricière. Elle se rapproche du *rasa* parce qu'elle est de la nature de soma et parce qu'elle est en même temps un *tejas*, un rayonnement calorifique d'activité, alors que le *rasa* lui aussi, tout en relevant de la catégorie des liquides tels que le soma, est imprégné d'activité par le feu intérieur. « Le *tejas* qui accompagne les éléments corporels depuis le *rasa* jusqu'au sperme⁽³⁾ c'est certainement l'*ojas*. C'est lui qu'on appelle « force », selon la décision de notre propre traité. Par la force qui est en lui, la chair est ferme et développée, il y a aisance dans tous les mouvements, clarté de la voix et du teint, les organes externes et internes remplissent leurs fonctions propres⁽⁴⁾. » On voit que ce n'est pas seulement par le nom que l'*ojas* de la médecine s'identifie avec celui dont le Veda attribuait la possession au guerrier Indra.

On a cependant prétendu identifier l'*ojas* tel que le décrit Suçruta avec l'albumine. Kunja Lal Bhishagratna a soutenu cette théorie⁽⁵⁾ sous prétexte que l'albumine est précisément un élément essentiel de la constitution des tissus et que la *Carakasamhitā* dénonce la présence de l'*ojas* dans l'urine en cas de maladie *madhumeha*. Mais il est clair que le *madhumeha* est la maladie où l'urine est sucrée, le diabète. La déperdition de la vigueur dans cette maladie où apparaît dans l'urine un élément inhabituel et où la diurèse est très augmentée, pouvait aisément faire supposer que l'*ojas* s'échappait sous la forme de cet élément. Il ne s'ensuit pas que les médecins aient découvert l'albumine ou le glycogène, ce qui est vrai c'est qu'ils ont reconnu la présence d'un élément qu'ils ont supposé être l'*ojas* et que nous étudions en chimie sous le nom de glucose. Mais Kunja Lal qui confond le glucose avec le glycogène suppose une corrélation de ce dernier avec l'albumine et rejoint par là l'albumine et *ojas*. Il rapporte ainsi à l'*Ayurveda* l'honneur de la découverte de l'albumine sans s'apercevoir

⁽¹⁾ *ojas somātmakam anigdham cūllem śītam sthiram rasam | viviktam mṛdu mṛtsnā ca prāṇāyatanam ullamam ||* Suçr., Sūtr., XV, 14 (23 dans l'éd. Jadavji Trikamji citée *Kumāratantra*, p. 29, n. 2). Dakhana glose *somātmakam* par *saumyam*, sur lequel cf. ci-dessus. Cf. aussi ci-dessus p. 22.

⁽²⁾ Cf. *Kumāratantra*, p. 29.

⁽³⁾ Cf. ci-dessus, p. 22.

⁽⁴⁾ ... *rasādīnām cūkrāntānām dbātūnām yatparam tejas tat khalv ojas tad eva balam ity ucyate avacāstrasiদ্ধāntāt | tatra balena sthīropacitamāṃsatā sarvaceṣṭāsu apratighātaḥ svaravarnaprasādo bāhyānām ābhyantarānām ca karānāṃ ātmakārjapratipattir bhavati ||* Suçr., Sūtr., XV, 13.

⁽⁵⁾ *An english translation of The Sushruta Samhita*, Calcutta, t. I, 1907, p. 111 et suiv.; p. 130 et suiv.

CHAPITRE V.

LES DONNÉES DES SAMHITA VÉDIQUES SUR LA PHYSIOLOGIE.

Les renseignements que nous pouvons tirer des hymnes et des formules sacrificielles relativement aux idées que les auteurs védiques pouvaient avoir sur le jeu des fonctions organiques sont forcément très maigres. Des allusions nombreuses nous ont livré les noms de maladies, d'organes, de parties et d'éléments du corps, elle ne peuvent suppléer des exposés de théories. On a pourtant voulu retrouver dans le Veda des preuves que la théorie fondamentale de la physiologie Âyurvédique, celle des trois éléments actifs, vent, bile et pituite, était déjà connue lors de la composition des hymnes.

Un hymne adressé aux Âçvin, après leur avoir dit qu'ils donnent trois fois les remèdes du Ciel, de la Terre et des Eaux, les adjure d'apporter (*vahatam*) au fils du récitant le *tridhātu çárma* (RV., I, 34, 6). *Çarman* signifie «protection» ou «bien-être», mais ce dernier sens n'est bien attesté qu'en sanskrit classique. Le commentateur Sâyana a compris qu'il s'agissait du bien-être des trois éléments corporels de la médecine classique. Cependant *tridhātu* veut dire littéralement «qui consiste en trois choses» donc «triple», et il s'agit de la triple protection des trois sortes de remèdes dont il vient d'être question. D'ailleurs le vers suivant contient aussi le mot *tridhātu* et, là, le sens de triple est incontesté. Les traducteurs ont très tôt reconnu que l'interprétation de Sâyana était abusive. Langlois qui a publié en 1848 la première traduction complète du *Rigveda*, et bien qu'il ne soit pas généralement un traducteur fidèle, a justement reconnu et signalé en note que *tridhātu çárma vahatam* signifiait tout simplement «triplex auxilium ferte», quoique il ait suivi, en traduisant le sens du commentaire. La plupart des autres traducteurs n'ont même pas relevé l'interprétation de Sâyana, sauf Wilson⁽¹⁾ qui l'a adoptée sans réserve, parce qu'il s'était fait une règle de suivre le commentaire, et qui a ainsi engagé les historiens de la médecine à croire que la théorie fondamentale de la pathologie indienne était attestée dans le

⁽¹⁾ *Rig Veda Samhitâ*, t. I, p. 95, et adaptation française de cette traduction par Pauthier et Brunet dans *Liâres sacrés de tous les peuples...*, éd. Migne, t. II, p. 39, col. 2.

Rgveda. M. Reinhold Müller a bien fait de réfuter une fois de plus cette opinion⁽¹⁾.

La question a été reprise à propos de l'*Atharvaveda* par M. Dasgupta⁽²⁾. M. Bolling, dans un article de l'*Encyclopédie de Hastings*⁽³⁾, avait à bon droit soutenu que la théorie des *tridosas* ou *tridhātu* n'apparaissait pas dans les anciens textes védiques et n'était attestée pour la première fois que dans l'*Atharvavedaparicīṣṭa* (68), appendice tardif au Veda proprement dit. Il soutenait également qu'on ne devait pas reconnaître dans l'expression *vātīkṛtanāṇi* (AV., VI, 44, 3) la preuve qu'on concevait déjà le vent comme un élément corporel cause de maladies; cette expression signifiant « qui détruit ce qui est transformé en vent » et non pas « qui détruit ce qui est fait par le vent ». D'ailleurs ce composé qualifie un remède qui est dit au vers précédent « remède du flux (diarrhéique, probablement) » *āsṛārabhesajām*, et le vent en question est sans doute celui des intestins⁽⁴⁾. Mais M. Dasgupta estime qu'un autre passage atteste bien qu'on divisait les maladies en trois catégories dues au vent, à l'eau et au feu. Dans AV., I, 12, 3, les mots : ... *yó abhrajā vātājā yāś ca śūsma*... semblent en effet signifier : « (le mal) qui est né de la nuée (de l'humide) celui qui est né du vent et celui qui est le sec... ». Du moins c'est une traduction de ce genre qui résulte des explications de M. Dasgupta lequel dérive *śūsma* de la racine *śus* « dessécher ». Mais M. Reinhold Müller⁽⁵⁾ a fait remarquer à juste titre que les mots *abhrajā* et *vātājā* ne sont que des qualificatifs de *śūsma*. On doit donc entendre, comme les traducteurs l'ont fait jusqu'ici : «...le *śūsma* qui est né de la nuée et celui qui est né du vent... ». D'autre part, le sens de *śūsma* dans ce passage n'est pas certain. La racine *śus* dans l'*Atharvaveda* le sens de « vigueur ». En tout cas Bloomfield le traduit ici⁽⁶⁾ par « lightning » et Withney par « blast » (avec doute). Il faut donc renoncer à avoir dans l'*Atharvaveda* la preuve formelle de l'existence de la théorie du *tridhātu* ou *tridosas*. M. Dasgupta donne bien un autre argu-

(1) *Die Medizin im Rgveda*, in *Asia Major*, t. VI, p. 335. Cordier, quoiqu'il ne cite que les traductions de Langlois et de Grassmann, avait admis comme Wilson sur la foi de Sâyana que la théorie du *tridhātu* était déjà attestée dans le *Rgveda* (dans son premier travail sur la médecine indienne : *Étude sur la médecine hindoue*, Paris, 1894, p. 27).

(2) *A History of Indian Philosophy*, t. II, Cambridge, 1932, p. 299.

(3) *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 1911. — *Diseases and medicines (vedic)*.

(4) D'ailleurs *vātīkṛta* (AV., IV, 8, 20, cf. ci-dessus, p. 101, n. 1) qui paraît être une autre forme de *vātīkṛta* — ne peut signifier que « ce qui produit du vent ». Sur l'interprétation de Sâyana, voir Dasgupta, *loc. cit.*

(5) *Über Pūta oder Galle unter Bezug zur Tridhāta-Lehre der Altindischen Medizin*, in *Janus*, 1934, p. 77 et suiv.

(6) Cf. aussi Bloomfield, *On the meanings of the word śūsma*, in *Z.D.M.G.*, 148, p. 565 et suiv. En dernier lieu L. Haxoe, *Anthologie sanskrite*, Paris, 1947, p. 55 : « violence ».

Arthur H. Ewing a relevé avec patience les mentions de ces souffles dans l'ensemble de la littérature védique ajoutant en appendice quelques-unes de leurs définitions dans la littérature classique⁽¹⁾. Il a fréquemment comparé et reproduit les traductions variées que les philologues ont proposées. Tout ce travail d'analyse et de classification est et doit demeurer de la plus grande utilité. Les conclusions auxquelles il aboutit sont en abrégé les suivantes :

1. Le point de départ des séries de *prāna* est le mot *prāna* «souffle en général» ;

2. La division de l'activité respiratoire en inspiration et expiration est primitive et apparaît de bonne heure dans le composé duel *prānāpānu* ;

3. Avec son habitude d'observation soigneuse, l'hindou peut avoir, et selon toute probabilité, a de bonne heure remarqué l'intervalle entre les respirations, d'où la supposition d'un souffle demeurant même en l'absence du *prāna* et de l'*apāna*, le *vyāna* «respiration à part» ;

4. Par désir de se créer un jeu plus varié de symboles, on a multiplié les termes analogues à *prāna*, *apāna* et *vyāna* en affectant la racine *an* des préverbes *sam* et *ud*, d'où la création de *samāna* et d'*udāna* ;

5. *Apāna* a été supplanté par *udāna* dans le sens d'expiration, *udāna* paraissant secondairement plus convenable étymologiquement pour désigner l'expiration ;

6. Voulant établir des correspondances entre les différents membres de la série des *prāna* et les briques de l'autel d'Agni on a été conduit à affecter à *apāna* un autre sens que le primitif ;

7. On a essayé dans les Upanisad d'expliquer secondairement les localisations adoptées à des fins de symbolique sacrificielle pour les divers *prāna*. Par exemple le fait que l'*apāna* avait été placé dans la queue de l'autel en forme d'oiseau a préparé sa localisation dans les intestins et les voies urinaires ; le *samāna* ayant été placé au milieu pouvait devenir un agent de la digestion ;

8. Les déductions de ce genre sur les localisations et les fonctions des *prāna* sont des contributions plus ou moins intéressantes aux idées indiennes d'anatomie et de physiologie mais n'ont pas de valeur en elles-mêmes, parce qu'elles ne rendent pas compte de la formation de la série des *prāna* sur une base empirique. Chaque tentative d'explication est à

(1) *The Hindu Conception of the Functions of Breath. — A Study in Early Hindu Psychophysics*, in J. A. O. S., t. XXIII, 2^e partie, 1901, p. 269-308. Mais néglige les données du *Āyurveda* (cf. p. 280) en donnant toutefois (p. 257) une statistique des emplois des noms des souffles dans le *Āyurveda* blanc. — Sur les conceptions du souffle dans les Upanisad : G. W. Brown, *The Human body in the Upanishads*, Jubulpore, 1911.

prendre pour autant qu'elle n'est pas seulement traditionnelle, comme l'expression d'une opinion individuelle;

9. En ce qui concerne la traduction les résultats sont surtout négatifs. Là où apparaît la série entière, elle est toujours symbolique et on ne peut rien faire de plus que translittérer;

10. Un résultat positif, toutefois, est d'une certaine valeur : *prāna* signifie soit le double processus de la respiration, soit « inspiration » par opposition à « expiration ».

La plupart de ces conclusions ne s'imposent nullement car elles reposent implicitement sur le double postulat que les Indiens, spéculant sur le souffle dans l'organisme, ne pouvaient avoir en vue à l'origine que le souffle respiratoire et ne s'étaient livrés par la suite à aucune spéculation autre que celles qui sont relatives au symbolisme rituel. L'idée que, pour les seuls besoins de ce symbolisme et par le jeu mécanique des lois grammaticales de la formation des noms, les Indiens se sont trouvés comme malgré eux en possession d'une nomenclature des souffles et qu'ils ont été obligés d'inventer des raisons physiologiques pour justifier cette nomenclature, est présentée comme un résultat. Pourtant, ce n'est qu'une hypothèse étrange.

Ewing s'y est trouvé conduit par la méthode qu'il a adoptée à juste titre mais qu'il a aveuglément appliquée. Il a étudié les mentions des souffles successivement dans les diverses couches de la littérature védique et ceci s'imposait. Mais, lorsque dans une couche ancienne le sens n'était pas nettement déterminé par les contextes il a rarement cherché à s'éclairer du sens bien attesté dans une couche plus récente. Il ne paraît pas avoir envisagé que le sens donné par les textes plus récents ait pu être autre chose qu'une nouveauté dans ces textes; il croyait qu'il résultait d'un essai d'interprétation du texte plus ancien. De fait, il pouvait y avoir anachronisme à reporter à la légèreté dans une *samhitā* védique une valeur garantie seulement par un *brāhmaṇa* ou une *upaniṣad*. Mais il n'y a pas moins de légèreté à croire sans preuve qu'une valeur bien exprimée seulement à partir d'une certaine date n'existait pas auparavant. Si un texte ancien obscur ou d'apparence absurde s'éclaire quand on l'y reporte, on peut croire qu'elle y était bonne tout en ne s'étant point trouvée aussi explicite que dans l'ouvrage plus tardif d'où on l'a tirée.

De plus, bien qu'ayant relevé en appendice (p. 307) les définitions des *prāna* que donne Suçruta, Ewing n'a pas songé à demander aux ouvrages des physiologistes indiens des lumières sur les conceptions physiologiques des souffles. Non seulement il s'en est tenu aux données de ses textes sans les éclairer les uns par les autres s'ils ne sont pas de même époque, mais encore il a négligé la tradition des spécialistes de la

question qu'il étudiait. Il est vrai qu'à cet égard il ne faisait que suivre un usage alors constant chez les traducteurs des textes védiques. Ceux-ci auraient pu rejeter le témoignage de l'*Āyurveda* comme trop tardif, mais ils acceptaient fréquemment les interprétations bien plus récentes de commentateurs comme *Çamkara* qui n'étaient pas des physiologistes. Il devient évident que la question doit être reprise. Elle doit l'être ici spécialement en ce qui concerne les mentions les plus anciennes des divers souffles organiques.

Dans le *Rgveda* paraissent deux seulement des noms qui leur sont ultérieurement donnés, d'abord celui qui leur sert de désignation générique à tous : *prāṇ*, ensuite et une seule fois *vyāṇ*. Mais la racine *an* « souffler » se présente aussi accompagnée des préverbes *āpa* et *sām*. *Prāṇ* a la valeur générale de souffle, de vie. Le passage le plus important où il figure est celui que nous avons déjà relevé (p. 53) où le vent atmosphérique est considéré comme produit par le souffle de l'Homme cosmique. L'activité cosmique est déjà nettement conçue comme ayant pour moteur ce souffle ou le vent, même quand elle ne se manifeste pas sous la forme propre du vent car il est dit dans un hymne au Soleil : « Au dedans elle circule la brillante, soufflant de son souffle ⁽¹⁾. » Le passage est obscur, en ce que l'être féminin désigné par la « brillante » est d'identification discutable ⁽²⁾ et, de ce fait, il n'est pas possible d'affirmer si *āpa* désigne ici la direction « vers le bas » ou plus généralement « au dehors », « en s'écartant » qui est imprimée au souffle. Avec le préverbe *sām*, *an* est employé une fois dans « hier il était mort, aujourd'hui il a rassemblé son souffle » ⁽³⁾. Quant au *vyāṇ* il est assimilé à l'essieu du char de *Sūryā* au vers 12 de l'épithalame de *Sūryā* et *Soma* (X, 85) qui se retrouve en grande partie dans l'*Atharvaveda* (XIV, 1) ⁽⁴⁾.

Ces passages sont peu significatifs et il faut remarquer que tous les emplois de *prāṇ*, celui de *vyāṇ* et ceux de la racine *an* avec les préfixes *āpa* et *sām*, se trouvent à l'exception d'un seul dans le I^{er} et le X^e livre qui sont les moins anciens. L'emploi isolé ailleurs est dans le III^e livre. Il n'en résulte évidemment pas que le souffle n'était encore que peu connu au temps de la composition des plus anciens hymnes. Les sujets de ceux-ci ne donnaient guère occasion d'en parler. Mais les allusions deviennent

(1) *antāḥ carati rocanśyā prāṇāḥ āpānāt* | RV., X, 189, 2. « Son » est au masculin, il peut s'agir du souffle du soleil, grâce auquel la brillante (l'aurore ?) progresse en soufflant.

(2) Cf. Oldenberg, *Rgveda*, ad. loc. (p. 346). Il est difficile de comprendre pourquoi Ewing dit ici : « it is clear that *prāṇ* is here viewed simply as physical breath » (p. 251) alors que ce *prāṇ* appartient précisément à un être lumineux céleste.

(3) ... *adyā mamāra sā hyāḥ sām āna* || RV., X, 55, 5.

(4) Cf. ci-dessous, p. 148.

plus nombreuses dans le X^e livre et dans l'*Atharvaveda* où il est de plus en plus souvent question des rapports entre cosmos et corps humain ou animal, ce qui conduit à mentionner le souffle et les souffles, en même temps qu'on nomme plus fréquemment les parties du corps et qu'on spéculé sur le tout.

Prāna, isolé, a les mêmes sens que dans le *Rgveda*, sens qui se sont perpétués d'ailleurs. C'est le souffle vital, d'où la vie, voire l'âme cosmique. Mais dans l'*Atharvaveda*, *prāna* est parfois employé au pluriel, on compte jusqu'à sept *prāna* ⁽¹⁾, les noms de cinq sont donnés. Ces chiffres suffisent à établir que les souffles en question ne sont pas tous respiratoires. Dès lors, on doit se demander s'ils ne correspondent pas aux souffles que la médecine classique désigne des mêmes noms tout en les définissant explicitement ⁽²⁾. Quand bien même des différences profondes de nature seraient décelables entre les souffles connus du Veda et ceux dont la médecine enseigne l'existence, il serait évident, par les seuls faits de la pluralité des souffles et de l'identité de leurs noms, que la médecine dépend dans sa pneumatologie d'anciennes idées védiques.

Le plus souvent deux souffles sont nommés, le *prāna* et l'*apāna*, mentionnés séparément ou dans un composé au duel. Formant couple ainsi, ils doivent à première vue représenter l'inspiration et l'expiration et les contextes s'accommodent généralement bien de cette interprétation naturelle. C'est en ce même sens que les textes médicaux classiques emploient parfois le composé *prānāpānau* ⁽³⁾ quand ils font allusion aux souffles respiratoires ou aux souffles vitaux en général et ne se bornent pas à mentionner le *prāna*. Comme ces textes s'intéressent à l'*apāna* surtout en tant qu'il circule dans le corps vers le bas ils peuvent grouper sous son nom tout l'ensemble des souffles organiques opposés au *prāna*. C'est pourquoi *prānāpānau*, quoique ne désignant nommément que deux souffles, peut représenter la série complète des cinq que reconnaît la théorie médicale. On pourrait croire qu'il y a là une extension tardive du sens d'*apāna*, d'abord limité à celui d'inspiration ⁽⁴⁾, mais, si dans l'*Atharvaveda* les contextes s'accommodent généralement bien de l'interprétation d'*apāna*

(1) Il y a 7 *prāna*, 7 *apāna* et 7 *vyāna* (AV., XV, 15, 1). Les trois hymnes XV, XVI et XVII du livre XV sont consacrés à l'énumération de ces souffles identifiés aux éléments astronomiques de l'Univers et à quelques entités connexes.

(2) Sur les définitions médicales des *prāna*, cf. ci-dessus, p. 22.

(3) Cf. par ex. Garaka, *Çār.*, I, 98. Cakradatta glose ici par *ucchvāsāniḥśvāsa* « inspiration et expiration »; III, 16.

(4) Les traducteurs ont longtemps attribué indifféremment les sens d'« inspiration et expiration » à *prāna* et *apāna*. Caland a soutenu (*Zur exegese und Kritik der rituellen Sūtras XXXIV, Prāna und apāna*, in *ZDMG*, t. LV, 1901, p. 261 et suiv.; et t. LVI, 1902, p. 556) que primitivement *prāna* était l'expiration et *apāna* l'inspiration.

par « inspiration », ils ne s'en accommodent pas toujours. Certains ne s'expliquent que si les mots de *prāna* et d'*apāna* ont déjà des valeurs voisines de celles que leur attribue le médecin et aussi les *Upanisad* qui entendent fréquemment *prāna* au sens du souffle thoracique et *apāna* à celui de souffle abdominal comme l'a bien montré G. W. Brown⁽¹⁾.

L'hymne XI, 4, s'applique au souffle cosmique, il exalte les fonctions du souffle dans l'Univers et mentionne par deux fois ensemble, mais à part des autres, le *prāna* et l'*apāna* ou les fonctions correspondantes : « Le *prāna* et l'*apāna* sont le riz et l'orge. Le Taureau (cosmique) est dit « *prāna* ». C'est en l'orge que consiste le *prāna*; l'*apāna* est dit riz⁽²⁾. »

L'identification du *prāna* à l'orge et de l'*apāna* au riz est restée inexpliquée. Henry⁽³⁾ et Deussen⁽⁴⁾ se sont bornés à relever que le riz et l'orge étaient les principales bases de l'alimentation, mais ceci ne montre guère comment l'idée aurait pu venir d'identifier l'orge à l'expiration et le riz à l'inspiration si *prāna* et *apāna* n'avaient rien pu désigner d'autre que deux phases du souffle. Or, dans l'hymne XIII, 3, il est question d'un dieu tout puissant « qui, par le *prāna*, rassasie le Ciel et la Terre, qui par l'*apāna* emplit le ventre de l'Océan »...⁽⁵⁾. Ceci atteste l'idée d'une connexion entre le *prāna* et la nourriture, et d'une autre entre l'*apāna* et les eaux. Ces connexions sont purement absurdes si le *prāna* est ici l'inspiration et si l'*apāna* est l'expiration. Mais dans la tradition physiologique classique, le *prāna* siège dans la bouche et il est l'agent de l'ingestion des aliments; l'*apāna* siège dans la partie inférieure du corps où il pousse les liquides d'excrétion. Si on admet que leurs rôles pouvaient déjà être ainsi conçus à l'époque de l'*Atharvaveda*, on comprend les rapports établis entre le *prāna* et la nourriture, l'*apāna* et les eaux. Comme, d'autre part, l'orge est une céréale de terrain élevé, le riz une plante de terrain inondé; dans une répartition théorique des deux aliments entre les deux souffles, l'orge devait naturellement être assigné au *prāna* et le riz à l'*apāna*. Ce n'est d'ailleurs pas seulement dans la tradition physiologique des *Suśruta* et des *Caraka* que le *prāna* et l'*apāna* sont conçus sous d'autres formes que celle de l'haleine. La *Chândogya-upanisad* dit du *prāna* « de la bouche »

(1) *Prāna et apāna*, J.A.O.S., XXIX, p. 104.

(2) *prāṇāpānau vṛthiyāvān anāṇvān prāṇā ucyaṭe | yāve ha prāṇā śhito 'pānō vṛthīr ucyaṭe || 13 || AV., XI, 4, 13.* — L'assimilation du *prāna* et du Taureau cosmique est apparemment explicable par le fait que l'un et l'autre sont tour à tour le centre des spéculations panthéistiques familières à l'*Atharvaveda*.

(3) *Les livres A, M et MH...*, p. 148.

(4) *Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda...*, 4^e éd., Leipzig, 1920, p. 309.

(5) *yah pranēna dījāṇāpṛithivī tarpāyaty apānena samudrāśya jathīraṇ yah pṛpati | AV., XIII, 3, 4.*

spéculations sur les souffles organiques déjà proches des théories ayourvédiques.

Le *vyānī* a été reconnu souvent par les traducteurs comme un vent diffusé à travers le corps. Ewing a, dans ce cas ⁽¹⁾, recouru à la donnée de la *Chândogya-upanishad* (I, 3, 3) d'après laquelle le *vyāna* est la « jointure » (*sandhi*) du *prāna* et de l'*apāna*. Il y voyait l'air respiratoire retenu entre deux mouvements et circulant alors dans le corps. Déjà d'ailleurs, le passage du *Rgveda* où figure *vyāna* comme l'essieu d'un char symbolique indiquait que ce *vyāna* était conçu comme un élément de jonction. Mais si le *prāna* est le souffle de la partie antérieure, l'*apāna* celui du bas ou de l'arrière, le *vyāna* circulant dans le milieu du corps est tout justement celui qui les réunit.

Il est leur intermédiaire permanent dans les espaces somatiques bien plutôt que l'intervalle occasionnel entre l'expiration et l'inspiration. La mention simultanée des trois est une énumération des souffles organiques plus complète que celle du couple *prāna* et *apāna* et moins équivoque, puisque ce dernier couple répond aussi aux deux phases de la respiration.

C'est ainsi sans doute qu'il faut interpréter les passages où les trois souffles sont mentionnés dans l'*Atharvaveda*. Par exemple XI, 5, 24, où le couple *prānāpāna* et le *vyāna* sont déclarés engendrés par l'étudiant brahmanique mythiquement transposé en une sorte d'Homme cosmique. Par exemple encore et surtout VI, 41, simple charme de santé « pour l'esprit, la pensée... l'*apāna*, le *vyāna*, le *prāna* nourrissant beaucoup... » ⁽²⁾ où évidemment, *prāna* ainsi qualifié n'est point l'expiration mais bien, comme nous l'avons vu, le souffle nourrisseur que la *Chândogya-upanishad* localise dans la bouche et que connaît la physiologie classique.

Le *samānī* est dans l'*Atharvaveda* mentionné une fois dans un vers où sont aussi nommés les trois autres, au cours de l'hymne X, 2 qui demande par qui toutes choses ont été faites dans le corps cosmique : « Qui en lui a tissé le *prāna*? Qui l'*apāna* et le *vyānī*? Le *samānī*, en lui, quel dieu l'a fondé dans l'Homme? » ⁽³⁾. C'est là un des hymnes qui énumèrent avec le plus de soin tout ce qui se trouve dans l'homme, il est naturel qu'il donne une liste des souffles organiques plus complète que dans d'autres passages du même recueil. L'expression *avayāt* « a tissé » rappelle par calembour, comme l'a noté Henry, *arāyāt* « a soufflé », mais elle évoque aussi l'idée du réseau des *dhamanī* et des *sirā* tendu à travers le corps. On peut se deman-

⁽¹⁾ Loc. cit., p. 277 et 280.

⁽²⁾ *mānaso cetaso... apānāya vyānāya prānāya bhūridhāyasa* | AV., VI., 41, 1-2.

⁽³⁾ *kō asmin prānām avayāt kō apānām vyānām u | samānām asmin kō devō 'dhi cīcrāya pūruso* || AV., X, 2, 13.

der si l'auteur a voulu consciemment l'évoquer comme étant celui où les *prāna* circulent dans le corps. Rien ne permet en tout cas de préciser la valeur spéciale de *samāna* dans ce passage.

Le cinquième des souffles de la liste classique l'*udāna*, est mentionné deux fois (XI, 8, 4 et 26) dans un hymne qui comme le précédent donne l'« inventaire de l'homme ». Avec lui sont nommés le *prāna* et l'*apāna* en couple au duel et il est lui-même associé, dans le couple *vyānodānū*, au *vyāna*. Le *samāna* ne figure pas dans la série. Le contexte n'est pas de nature à renseigner sur l'acception d'*udāna* mais sa présence atteste du moins que l'*Atharvaveda* connaît déjà tous les souffles de la série classique.

Avant de quitter les données de l'*Atharvaveda*, il faut observer que l'hymne au souffle (XI, 4) où se trouvent des passages très nets empêchant de traduire *prāna* et *apāna* par « expiration » et « inspiration », occupe une place à part dans la *samhitā* par le fait qu'il n'est pas utilisé, sauf en ce qui concerne son premiers vers, dans les rituels prescrits par les Sūtra atharvaniques⁽¹⁾. Ceci pourrait induire à supposer qu'il forme pièce aberrante ou rapportée dans le Veda et qu'il pourrait refléter des opinions étrangères au reste du recueil. Il n'en est rien cependant puisque les interprétations valables là le sont aussi dans des hymnes non suspects. L'absence d'emploi dans le rituel, absence qui n'est pas totale d'ailleurs pour cet hymne, n'est nullement significative et, si même il était prouvé que sa doctrine était aberrante au moment où il a paru, il n'en resterait pas moins qu'elle demeurerait un des témoins des sources védiques de la physiologie classique.

Les données des *samhitā* du *Yajurveda* sur les *prāna* se prêtent, comme celles de l'*Atharvaveda*, à l'interprétation de la série des souffles faite à la lumière des théories physiologiques plus tardivement exposées. Elles se refusent, dans les cas où plus de deux souffles sont mentionnés à l'identification de ces souffles avec l'inspiration et l'expiration. Même là où paraissent seulement deux souffles, cette identification n'est pas toujours satisfaisante.

Les formules où il est question des *prāna* se bornent la plupart du temps à appeler la prospérité sur eux ou pour eux. Les cinq *prāna* sont au complet à plusieurs reprises. Dans la *Vājasaneyasamhitā*, XXII, 33, il est dit : « Que la vie, grâce au sacrifice, réussisse, svāhā ! Que le *prāna*, grâce au sacrifice... l'*apāna*... le *vyāna*... l'*udāna*... le *samāna*... l'œil... l'oreille, la parole... l'esprit... l'*ātman*... Brahman... la lumière... la voûte céleste (proprement : le dos)... le sacrifice, grâce au sacrifice réussisse svāhā !⁽²⁾ » Le *Kāthaka* contient une série d'hommages

(1) Cf. V. HANAU, *Lectures*, XI et XII..., p. 147.

(2) *Āyur yajñéna kalpatām svāhā prāno yajñéna... apāno... vyāno... udāno...*

aux différents souffles énumérés dans un ordre un peu différent, *prāna*, *vyāna*, *apāna*, *samāna* et *udāna*⁽¹⁾. Il répète aussi deux fois la formule suivante : « Protège mes *prāna* et *apāna*, protège mes *samāna* et *vyāna*, protège mes deux formes de l'*udāna* »⁽²⁾. La *Maitrāyaṇīsamhitā* fait aussi une invocation pour chacun des cinq *prāna* qui rappelle celle ci-dessus de la *Vājasaneyasamhitā* : « Pour la vie svāhā ! Pour le *prāna*... l'*apāna*... le *vyāna*... le *samāna*... l'*udāna*... l'œil... l'oreille... l'esprit... la parole... svāhā ! »⁽³⁾.

Ces litanies ne sauraient donner d'indications sur le sens précis attaché à chaque nom. Elles présentent la série des cinq souffles avec des changements dans l'ordre d'énumération qui prouvent que celui-ci n'a pas une importance essentielle. Celle du *Kāthaka* demandant protection pour les souffles a pour pendant une formule semblable mais où ne figurent que le *prāna*, l'*apāna* et le *vyāna* et qui est commune à la *Vājasaneyasamhitā* et à la *Maitrāyaṇīsamhitā*⁽⁴⁾. De même celle ci-dessus de cette dernière *samhitā* commençant par : « Pour la vie... » se retrouve sous forme plus courte dans la *Vājasaneyasamhitā* : « Pour le *prāna*, svāhā ! Pour l'*apāna*... le *vyāna*... l'œil... l'oreille... la parole... l'esprit, svāhā ! »⁽⁵⁾. Ceci établit que les énumérations de trois ou de cinq souffles sont absolument équivalentes et qu'il n'y a pas plus lieu de chercher à identifier les trois souffles avec des phases de la respiration qu'on ne doit être tenté de le faire quand il y en a cinq. À côté du *prāna* qui, à lui seul désigne l'ensemble des souffles organiques, les séries désignent aussi le même ensemble quel que soit le nombre des formes particulières qui soit donné et les cinq formes particulières sont bien manifestement les mêmes que celles dont la médecine classique a conservé la notion en en développant la théorie.

On doit encore remarquer la nature des entités rangées à côté des souffles dans les précédentes litanies ; ce sont les organes ou les facultés psychiques

samāno... cakṣur... śrotram... vāg... māno... ātmā... brahmā... jyōtir... svar...
prāṇam... yajñō... yajñēna kṛpataṃ svāhā || VS., XII, 33.

⁽¹⁾ *prāṇāya nāmo... vyānāya... nāmo...*, au milieu d'autres formules d'hommages semblables adressées à de nombreuses entités et divinités diverses, *Aṅgamedha*, II, 1 à 5.

⁽²⁾ *prāṇāpānaṃ me pālī samānavyānaṃ me pāhy udānarūpe me pāhy... Kāth.*, V, 5, et VIII, 13.

⁽³⁾ *āyur- svāhā prāṇāya... cakṣuse... śrōtraya... mānase... vācē svāhā || Maitr. S.*, III, 12, 9.

⁽⁴⁾ *prāṇaṃ me pālī | apānaṃ me pālī vyānaṃ me pālī... Iāj. S.*, XIV, 8 ; *Maitr. S.*, II, 8, 2.

⁽⁵⁾ *prāṇāya svāhāpānāya vyānāya svāhā cakṣuse svāhā...*, etc. | *Iāj. S.*, XII, 23. On voit que la suppression porte de préférence sur l'*udāna* et le *samāna*. Lorsqu'il y a quatre souffles elle porte plutôt sur le *samāna*, cf. *Kāth.*, XXIV, 3 ; XL, 5, où ce dernier est omis. Mais la suppression peut porter sur d'autres souffles, par ex. dans *Iāj. S.*, I, 20, on a seulement : *prāṇa*, *udāna* et *vyāna*.

les textes védiques anciens⁽¹⁾. Ces exégètes avaient tendance à voir, dans l'emploi de noms des souffles qui ne pouvaient se ramener à ceux de la respiration, une amplification purement verbale et mécanique de formules où n'avaient primitivement figuré de droit que les noms de l'haleine. Il est plus juste d'y voir la première trace de conceptions physiologiques, d'ailleurs fort simples, mais qui ont dominé ultérieurement la médecine indienne et aussi la technique mystique du Yoga, fondée en partie sur la régulation des souffles⁽²⁾.

⁽¹⁾ Ewing déjà cité et Deussen sur lequel Macdonell et Keith (*Vedic Index*, s. v° *prāna*) s'appuient pour écrire : «The exact sense of each of these breaths when all mentioned cannot be determined». Keith, en particulier, est sur que les brahmanes ne comprenaient rien à ce qu'ils disaient eux-mêmes des cinq *prāna* : «the term *Prāna* is subdivided into five elements among other divisions, and these five are obviously incapable of presenting any intelligible picture to the mind of the priests» (*The religion and philosophy of the Veda and Upanishads*, Cambridge, Massachusetts, 1925, p. 484). Oldenberg a bien reconnu la corrélation existant entre la nomenclature des souffles dans les *Brāhmaṇa* et dans la médecine (*Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte*, Göttingen, 1919, p. 66) mais il n'est pas remonté, à cette occasion, aux données des *samhita* et n'a pas poussé ses réflexions à ce sujet, n'ayant pas reconnu l'importance des conceptions physiologiques dans la «science préscientifique» (*vorwissenschaftliche Wissenschaft*) qu'il étudiait (cf. p. 67).

⁽²⁾ Cf. *Les origines d'une technique mystique indienne*, in *Revue philosophique*, avril-juin 1946.

principales listes anatomiques se rencontrent dans les hymnes qui établissent des correspondances entre le corps humain ou animal et les diverses parties de l'univers, considéré comme un corps immense d'homme ou d'animal. Un certain nombre de notions sur les éléments constitutifs de l'organisme qui se sont conservées dans la médecine classique proviennent de la tradition védique : celle du suc organique, le *rasa*, celle du suc vital, siège de la vigueur, l'*ojas*, celle de la bile conçue comme un feu liquide.

La physiologie védique repose essentiellement sur la croyance que des souffles multiples circulent dans l'organisme. La conception de cette circulation est associée à la notion de l'existence d'un système de canaux intérieurs. Cette conception et cette notion deviendront toutes deux fondamentales dans la médecine classique. Les souffles ont déjà dans le Veda les noms qu'ils garderont constamment dans la suite. Lorsque deux seulement sont nommés, ils correspondent tantôt à l'inspiration et à l'expiration, tantôt et respectivement au souffle de la partie antéro-supérieure du corps, et à celui de sa partie postéro-inférieure. Lorsque trois, quatre ou cinq souffles et parfois davantage sont nommés, ils correspondent aux divers esprits animaux spécialisés dont la médecine classique a précisé les fonctions.

C'est donc de spéculations physiologiques et de notions anatomiques védiques que l'*Āyurveda* a surtout hérité. Il a gardé une partie de la nomenclature nosologique mais a presque entièrement abandonné l'ancienne thérapeutique. Ce sont donc principalement des éléments doctrinaux qu'il a puisés dans les spéculations védiques pour fonder ses théories physiologiques, celle du rôle primordial dans le corps du vent de la nature, et aussi celle du rôle de l'eau et du feu, ce dernier représenté par la bile. Mais la théorie des trois éléments actifs de l'organisme qui, par rupture de leur équilibre ou par anomalies fonctionnelles, deviennent ses trois éléments de trouble (*tridosā*), le vent, la pituite et la bile, n'était pas encore constituée à l'époque des Veda proprement dits. La notion de la pituite, en effet, est à peine préfigurée dans l'*Atharvaveda* qui se borne à mentionner une affection œdémateuse dont le nom servira plus tard à désigner occasionnellement la pituite elle-même. C'est seulement dans un texte brahmanique, ancien à la vérité, et remontant aux premiers siècles après l'an 1000 av. J.-C., le *Ātapathabrāhmaṇa*, que se trouve nommée sous un de ses noms principaux, *ślesman*, la pituite qui n'est d'ailleurs pas encore présentée dans ce texte comme un élément essentiel de l'organisme.

La médecine indienne a donc puisé dans le Veda même les éléments principaux de ses doctrines générales. Par là l'*Āyurveda* est légitime héritier du Veda, mais il a largement développé le patrimoine recueilli.

Il a coordonné et systématisé les idées anciennes et il a constitué un immense trésor d'observations et d'expérience, tant sur les maladies que sur les moyens de les guérir. Lorsqu'il nous apparaît dans les traités classiques, il semble à première vue qu'il y ait un abîme entre son savoir accumulé et les bribes de notions médicales décelables dans les vieux textes védiques. Les ouvrages intermédiaires, ceux où nous aurions pu voir se constituer peu à peu le vaste édifice qui, brusquement, nous apparaît tout achevé, ne nous sont pas parvenus. Il n'en est que plus précieux d'avoir pu mesurer à quelle profondeur considérable l'Âyurveda plonge ses racines maîtresses dans le terroir védique. C'est même parce qu'une continuité est nécessaire entre les spéculations du Veda et les doctrines classiques de l'Âyurveda que nous pouvons affirmer avec certitude qu'une tradition intermédiaire a existé.

Les légendes des origines de l'Âyurveda n'auraient pas pu fixer à cet égard notre jugement. Elles ont beau faire remonter ces origines à la plus haute antiquité et attribuer la transmission des enseignements à des personnages védiques aux noms connus, nous n'aurions pu accepter de les suivre. Elles ne sauraient, nous l'avons vu, inspirer confiance. On ne peut les tenir pour fondées sur des faits authentiques. Elles évoquent par-dessus tout les généalogies arbitraires et tendancieuses par lesquelles les familles obscures se réclament des lignées illustres. Elles font partie de tout un système de légendes pareilles sur les origines des autres sciences; par là, elles ressemblent plus aux produits d'une émulation dans une sorte d'orgueil nobiliaire qu'aux souvenirs des écoles sur leur véritable histoire. Pourtant, nous voyons à présent que ces légendes ne nous ont pas trompés, du moins, sur le fait essentiel qui s'en dégage : l'existence d'une tradition intermédiaire continue entre les spéculations des temps védiques et les enseignements de la médecine dans les traités consacrés.

On peut se demander, il est vrai, si leurs données artificiellement combinées ne prouvent pas qu'une solution de continuité s'est produite dans cette tradition. On peut supposer, en effet, que, si les idées médicales s'étaient régulièrement transmises depuis le Veda, le souvenir de la transmission réelle se serait conservé aussi bien que celui des enseignements et n'aurait pu être remplacé par des légendes. On peut faire l'hypothèse que les idées médicales védiques se sont figées tout d'abord sans donner lieu à des développements évolutifs et que les auteurs de systèmes médicaux surgis plus tard, par exemple sous l'influence de la médecine grecque, ont voulu rapporter leur nouvelle science à leurs traditions antiques, ont émaillé cette science de réminiscences védiques et ont forgé l'histoire prétendue d'une tradition en réalité fictive. Mais pareille hypothèse ne peut être retenue et nous allons voir qu'il s'impose de rechercher d'autres

explications du fait que des légendes ont pu remplacer l'histoire réelle de la tradition.

Tout d'abord il faut observer que ce n'est pas seulement dans le domaine de la médecine et des autres sciences que l'Inde présente des légendes au lieu d'histoire. Le souci de perpétuer des listes de maîtres et de disciples est attesté fréquemment et anciennement dans les littératures indiennes, les circonstances de la transmission sont même parfois indiquées avec luxe de détails mais non pas d'une manière systématique et suivie. On a évidemment prêté une attention plus constante au fond des choses qu'à la manière dont les ancêtres les avaient apprises et chaque fois qu'on a voulu rendre compte de la continuité de la tradition il a fallu reconstituer par probabilité la chaîne dont on n'avait pas préservé tous les maillons. Ceci s'explique sans doute par le fait que les notions sur l'enseignement qu'on recevait, considérées comme accessoires, n'étaient point apprises avec autant de soin que la teneur même de cet enseignement. Transmises oralement sans la rigueur observée dans l'étude des textes fondamentaux qui étaient, eux, exactement appris par cœur, les traditions sur l'enseignement ont dû s'altérer et parfois se perdre au point de devoir être restituées par conjectures ou par imitation des traditions parallèles alléguées par les autres écoles.

Quoi qu'il en soit, il est impossible que le caractère légendaire des exposés sur les origines et les transmissions des enseignements implique l'inexistence de transmissions réelles ou des coupures profondes dans les traditions, car nous observons partout un pareil caractère légendaire et nous ne pouvons supposer partout l'irréalité ou la coupure des traditions; ce serait supposer un fossé entre toute la culture de l'Inde antique et toute celle de l'Inde classique.

Que nous considérons, en effet, les textes brahmaniques, bouddhiques jaina, aussi bien que les textes scientifiques, les *dharmasāstra* ou les traités techniques, nous trouvons toujours des légendes substituées à l'histoire que nous attendrions. Dans les cas les plus favorables les légendes sont au moins mêlées aux données historiques. Il faut même observer que c'est dans le brahmanisme, là où la continuité de la tradition est le plus certaine, que l'obscurité sur la transmission des enseignements est la plus épaisse, soit par l'absence d'information, soit par l'effet des légendes. Pourtant, les vieux textes sont entre nos mains dans leur forme authentique et dans leur langue archaïque. Ils n'ont pu nous venir que par une tradition sans lacune et sans défaillance quoiqu'elle se soit oubliée elle-même. En présence de cette constatation capitale, nous devons reconnaître que le caractère légendaire des données sur les origines et la transmission de la médecine est conforme à la règle indienne et n'implique nullement que

l'ancienneté des origines est prétendue et que l'existence d'une transmission continue des enseignements depuis l'antiquité est fictive.

Nous avons en outre des indices positifs de l'existence réelle de cette transmission continue et d'un développement progressif des doctrines. Nombre d'allusions et des témoignages importants jalonnent, en effet, l'espace considérable de temps qui sépare les *samhitā* védiques des traités médicaux classiques.

Tout d'abord, il est au moins une théorie dont nous pouvons constater la permanence et c'est une théorie essentielle, celle des souffles. Elle apparaît constante à travers toute la littérature des *Upanisad* qui tient par ses origines aux *Brāhmaṇa* et se poursuit jusqu'à l'époque classique. Nous avons déjà fait état des mentions des souffles dans les principales et les plus anciennes *Upanisad*, notamment dans la *Brhadāranyaka* qui fait partie du *Śatapathabrāhmaṇa*. Nous retrouvons dans les *Upanisad* plus récentes ces mentions de plus en plus claires, de plus en plus proches des données finales de la médecine classique.

Dans la *Brhadāranyaka* et la *Chândogya* la distinction des cinq souffles est bien attestée (*Brh.*, III, 9, 26; *Chând.*, III, 13, 1-5; V, 19-23) mais elle n'est pas attestée seule, surtout dans la *Brhadāranyaka*. Parfois trois souffles sont considérés (*Brh.*, III, 1, 10; V, 14, 3; *Chând.*, I, 3, 3), ou quatre (*Brh.*, III, 4, 1), ou six (*Brh.*, I, 5, 4), ou sept (*Brh.*, II, 2, 3), ou dix (*Brh.*, III, 9, 4). De plus on n'y trouve pas exprimée formellement la doctrine précise des localisations des cinq souffles. Plusieurs passages s'expliquent au mieux en admettant que ces localisations étaient déjà conçues telles qu'elles sont indiquées dans la doctrine classique mais elles ne sont pas décrites. Au contraire, des *Upanisad* plus tardives forment clairement la théorie des cinq souffles essentiels, avec indication de leur rôle physiologique.

La *Maitrī* (II, 6) définit le *prāna* le souffle qui va en haut (*ya ūrdhvam utkrāmati*), l'*apāna* celui qui va en bas (*yo'yam avān samkrāmati*), le *vyāna* celui par lequel les autres souffles sont favorisés (*vena vā etā anugrhitā*), le *samāna* celui qui envoie l'élément le plus dense de la nourriture dans l'*apāna*⁽¹⁾ et fait amener le plus subtil dans chaque membre (*yo'yam sthānistho dhātur annasyāpāne prāpayaty anistho vāṅge nge samānāyati*), l'*udāna* celui qui dégorge et déglutit le boire et le manger (*yo'yam pītācitam udgirati nigirati*). Ces définitions dénotent une théorie qui diffère dans quelques détails de la théorie classique, le *vyāna* étant simplement donné comme adjuvant de l'ensemble des autres souffles et non

(1) L'*apāna* n'est donc pas, dans ce texte, le souffle inhalé mais bien le vent intérieur du corps, celui de l'excrétion des déchets de la digestion, digestion faite par le *samāna*.

comme principe des mouvements du corps et la fonction de déglutition étant attribuée à l'*udāna*, alors que dans la doctrine classique elle est dévolue au *prāna*. Cette dernière différence n'indique d'ailleurs point que la théorie classique n'avait pas encore été conçue au temps de la *Maitrī*, car la *Chândogya*- (I, 2, 9) avait déjà enseigné qu'on mangeait et buvait grâce au *prāna* buccal (*mukhya*) ; elle manifeste donc simplement l'existence d'une vue différente de celle qui est devenue classique.

La *Prasna*- (III, 5 et suiv.) localise l'*apāna* dans l'anūs et les organes de génération, le *prāna* dans les yeux et les oreilles et dans la bouche et les narines, le *samāna*, à fonction digestive, au centre (du corps), le *vyāna* dans les canaux et, dans l'un de ceux-ci, l'*udāna* qui perd ici son rôle physiologique pour assumer celui de conduire le Soi de l'homme à ses destinées d'après la mort.

Dans les *Upanisad* tardives, en particulier celles du Yoga, les allusions à la doctrine des cinq souffles sont très fréquentes mais souvent postérieures aux traités médicaux classiques ; elles n'ont donc pas, à l'inverse des précédentes, d'intérêt pour montrer cette doctrine déjà constituée entre l'époque du Veda et celle de notre *Āyurveda*.

Une allusion fortuite dans un texte grammatical, sur laquelle je dois à mon gourou M. Jules Bloch d'avoir attiré mon attention, nous fournit un autre témoignage décisif pour l'histoire des doctrines āyurvédiques dans cette même période. Un *vārttika* de Kātyāyana sur Pāṇini (V, 1, 38) mentionne, en effet, dans des exemples à propos de suffixes indiquant la cause, l'apaisement (*śamana*) et l'excitation (*kopana*) du vent, de la bile et de la pituite (*vātapittaplesman*) et le concours morbifique (*sannipāta*) de ceux-ci ⁽¹⁾.

Cette simple allusion nous assure pleinement que la doctrine pathologique du *tridosā*, dont nous avons vu que les éléments n'étaient pas encore réunis au temps des *samhitā* védiques, la mention de la pituite n'apparaissant pas avant le *Śatapathabrāhmaṇa* était entièrement constituée au temps de Kātyāyana. Or, Kātyāyana passe traditionnellement pour avoir vécu sous les Nanda, renversés en 313 av. J.-C. par Candragupta, et serait donc un auteur de l'époque d'Alexandre, ce qui s'accorde avec les chronologies des autres grammairiens célèbres, son devancier Pāṇini et son successeur Patañjali ⁽²⁾, quoique des datations un peu plus basses aient pu être proposées ⁽³⁾.

⁽¹⁾ Ainsi *vātka* désigne ce qui calme ou excite le vent, *vāta* ; *sannipātka* ce qui est causé par la réunion du vent, de la bile et de la pituite.

⁽²⁾ Cf. Max Müller, *A History of Ancient Literature*, réimp. Allahabad, 1926, p. 126-127.

⁽³⁾ Cf. L. Rzecz, *La Durgataertti*, vol. I, fasc. 1, Paris, 1940, p. 23.

il remarque que les sciences ne sont pas cultivées, il note qu'à cet égard la médecine fait exception.

Il faut certainement rejeter les opinions telles que celle de Néarque, la croyance en la santé perpétuelle des Indiens étant une preuve d'insuffisance d'information. Le témoignage de Mégasthène, qui a séjourné dans l'Inde longtemps comme ambassadeur et non brièvement comme conquérant est nécessairement plus compétent et l'emporte évidemment puisqu'il s'accorde pleinement avec toutes nos données indiennes.

Nous avons même, dans d'autres renseignements de Mégasthène, une preuve indirecte de l'activité des recherches médicales dans l'Inde de la fin du iv^e siècle av. J.-C., car Mégasthène nous apprend comment les maladies des éléphants étaient traitées et nous voyons par là qu'une branche secondaire de la médecine, celle de l'art vétérinaire des éléphants avait dès lors une physionomie propre qui était déjà celle que nous trouvons dans les traités plus tardifs d'éléphantologie, en particulier dans l'*Ayurveda des Eléphants*, l'*Hastyâyurveda* attribué au muni Pālakāpya. Nous avons eu en effet l'occasion ailleurs de montrer que les prescriptions indiquées par Mégasthène étaient bien conformes à celles de cet *Ayurveda*⁽¹⁾.

Nous sommes donc bien assurés par les données des textes indiens corroborées par les témoignages étrangers, que la médecine indienne n'a pas cessé d'être activement cultivée et de s'acheminer vers la constitution définitive de ses doctrines durant toute la période des sept ou huit siècles qui ont précédé l'ère chrétienne, aux environs de laquelle les grands textes classiques sont apparus. Il faut attribuer la perte des œuvres antérieures à l'autorité exclusive que ces textes ont acquise et peut-être au mépris que certains milieux védiques, comme nous l'avons vu, ont pu avoir à l'endroit des médecins, malgré l'opinion générale qui leur était favorable.

Nous arrivons donc à la conclusion que la médecine indienne classique, qui se présente toute formée dans des traités didactiques des environs de l'ère chrétienne, a ses bases essentielles (doctrines du vent et des souffles, de la nature ignée de la bile, etc.) dans les textes védiques anciens, antérieurs à la formation de la science grecque, mais qu'elle s'est élaborée et constituée en système pendant la période de floraison de la science grecque et parallèlement à elle. Nous devons examiner à présent quelles analogies et quels rapports éventuels toutes deux ont pu avoir.

(1) Les *gaṇajāstra* et les auteurs grecs, *J. A.*, 1933, p. 163 et suiv.

CHAPITRE VII.

LA THÉORIE ÂYOURVÉDIQUE DU VENT

ET LE PNEUMATISME GREC.

Les textes par lesquels les trois plus anciens traités indiens de médecine enseignent que toute activité motrice dans l'organisme provient d'un souffle organique intérieur identique au vent atmosphérique s'accordent étroitement. La doctrine de l'*Âyurveda* est sur ce point particulièrement bien arrêtée. Pareille conception physiologique du vent existe aussi dans la médecine grecque, tout en ne s'y trouvant pas aussi généralement admise. A. Götze a remarqué que le traité hippocratique *Περὶ Φυσῶν*, « Des vents », faisait penser au grand rôle joué par la conception du souffle dans la pensée indienne de la période des Brâhmana et il ne doutait pas que l'ouvrage grec n'eût subi une influence orientale⁽¹⁾. La question de cette influence ne peut être tranchée par un simple rapprochement mais l'analogie remarquée par Götze est évidente et l'exposé du *Περὶ Φυσῶν* concorde même avec ceux des textes médicaux classiques, particulièrement avec ceux qui sont censés relever de l'enseignement d'Âtreya Punarvasu.

Des deux textes qui prétendent rapporter les paroles mêmes d'Âtreya au sujet du vent, le plus important est celui de la *Carakasamhitâ*. Celui de la *Bhelasamhitâ*, qui nous est parvenu dans un unique manuscrit, est par endroits assez altéré. Leur confrontation suffit néanmoins à montrer que les idées exposées de part et d'autre remontent à une source commune plus ancienne que nos deux textes. Le texte de la *Susrutasamhitâ* complète utilement dans le détail les exposés de Caraka et de Bhela.

(1) *Persische Weisheit in griechischem Gewande*, in *Zeit. für. Ind. und Ir.*, II, 19 3, p. 81-85. De même, quoique plus dubitativement, A. B. KIRN, *The religion and philosophy of the Veda and Upanishads*, in *Harvard Or. S.*, vol. XXXII, Cambridge (Mass.), 1927, p. 602.

[4] athāto vātakalākalīyam alīhyāyam⁽¹⁾ vyākhyāsyāmaḥ || [2] iti ha smāha bhagavān Ātreyaḥ ||⁽²⁾ [3] vātakalākalā⁽³⁾ jñānam adbhikṛtya paraspāramatāni⁽⁴⁾ jñānānāḥ samupaviṣya maharṣayaḥ⁽⁵⁾ papraccehur anyonyam⁽⁶⁾ | kiṃ guṇo vāyuh kim asya prakopanam upaśamanāni vāsya⁽⁷⁾ | kāni katham enam⁽⁸⁾ | asaṅghātavantam anavasthitāni anāsādyā prakopana-praśamanāni prakopayanti praśamayanti vā | kāni casya kupaṭakupitasya cārīra-cārīracarasya cārīreṣu⁽⁹⁾ carataḥ karmāṇi labhiḥ cārīrebhyaḥ vetti ||

[4] atrovāca Kuṣaḥ Sāṅkṛtyāyanah⁽¹⁰⁾ | rūkṣaśalaghucīṭadārūṇakharaviṇḍadhāḥ⁽¹¹⁾ śaḍ ime⁽¹²⁾ vātaguṇā bhavanti⁽¹³⁾ || [5] tac chrutvā vākyam Kumāraçirā Bharadvāja uvāca | evam etad yathā bhagavān⁽¹⁴⁾ āha | eta⁽¹⁵⁾ eva vātaguṇā bhavanti⁽¹⁶⁾ so tv⁽¹⁷⁾ evamguṇair evamdra⁽¹⁸⁾ vyair evamprabhāvaḥ ca karmabhir abhyasyamānnair vāyuh prakopam āpadyate | samānaguṇābhīyaśo hi dhātūnām viddhikāraṇam iti || [6] tac chrutvā vākyam Kāṅkāyano⁽¹⁹⁾ labhiḥ⁽²⁰⁾ bhisag uvāca | evam etad yathā bhagavān āha | etāny eva vātaprakopanāni bhavanti | ato viparītāni vātasya⁽²¹⁾ praśamanāni bhavanti | prakopana⁽²²⁾ viparyayo hi dhātūnām praśamakāraṇam iti ||⁽²³⁾ [7] tac chrutvā vākyam Baḍiço⁽²⁴⁾ Dhāmārgava uvāca | evam etad yathā bhagavān⁽²⁵⁾ āha | etāny eva vātaprakopapraśamanāni bhavanti | yathā hy enam asaṅghātam anavasthitam āsādyā⁽²⁶⁾ prakopana-praśamanāni⁽²⁷⁾ prakopayanti praśamayanti vā tathā⁽²⁸⁾ nu-vyākhyāsyāmaḥ | vātaprakopanāni khalu rūkṣaśalaghucīṭadārūṇakharaviṇḍadācūṣira⁽²⁹⁾ karāṇi cārīrāṇāni tathāvidheṣu⁽³⁰⁾ cārīreṣu vāyur ācrayam gatvā⁽³¹⁾ pyāyamāṇaḥ prakopam āpadyate | vātapraśamanāni punaḥ snigdhagurūṣṇaḥlakṣṇamāṇdupicchilapgha-

(1) Éditions utilisées : N. = Narendranāthaçāstrin, Lahore, 1929, avec vyākhyā (Āyurvedadīpikā) de Cakrapānidatta (Lahr.); J. = Jñānandavidyāsāgara, Calcutta, 1896; G. = Gaṅkaraçāstrin, Bombay, s. d.; K. = Khemraj Çrīkrīṇadas, Bombay, 1898, avec traduction hindie par le pandit Mihiraçandra; H. = Harināth Sarkar, Calcutta, s. d. (vers 1880), avec vyākhyā de Cakrapānidatta presque rigoureusement identique à N. dont elle peut représenter un modèle; G' = Gaṅgadhār avec la vyākhyā (Śalpakaḥpataru) du même, Calcutta, 1868-1871, ou G' réédité par Narendranāth Sengupta et Balāçandra Sengupta, Calcutta, 1928; (1°) texte de Gaṅgadhār et celui des éditions qui s'y conforment plus ou moins est sans autorité au regard du texte commenté par Cakrapānidatta, en raison de corrections et modifications arbitraires, cf. R. HENRIKZ, *Osteology*, p. 21 (qui indique à tort comme première édition de la recension de Gaṅgadhār celle de 1879, mais l'édition de 1868-1871 indiquée ci-dessus ne semble pas avoir été complète, elle comprend dans mon exemplaire 1200 pages et s'arrête au cours de l'adhyaṣya XVIII, du Śāstrasūtrāna). Hierro se trompe en affirmant que G. n'est qu'une reproduction de G., mais il suit G. d'assez près. — Manuscrit : M. = Bibl. nat. *sanscrit*, 1304, leçons d'un manuscrit en écriture çarādā conservé au Deccan College, inscrites de la main de Cordier sur un exemplaire de J. Les fautes d'impression pures et variantes négligeables d'orthographe n'ont pas été relevées. La division suivie a été celle de H. et N. à laquelle ont été ajoutées toutefois des subdivisions. — (1) M. : mot manquant. — (2) M. : a manque. — (3) Ç. : kaliya; M. : kālā. — (4) G., Ç., K. : paraspāramatāni. — (5) M. : manque. — (6) M. : anyasya. — (7) M. : manque depuis kiṃ guṇo. — (8) M. : katham enam. — (9) Ç. ajoute vā. — (10) G' : 'nah; M. : 'no et pas de danda ensuite. — (11) H., K. : viśadāḥ Cf. variante dans Gaṇāṭsa sur Sūtrata, *Nidā*, I, 6, ci-dessous. — (12) Et (13) M. : manquent, d'où : vātaguṇāḥ. — (14) M. : bhavān. — (15) M. : ata. — (16) M. : manque, d'où vātaguṇāḥ. — (17) K. : sattvair. — (18) Ç. : manque. — (19) Ç., K. : Kāṅkāyano. — (20) K. : vāhika. — (21) G. : khalv asya; Ç., K. : svatasya. — (22) G' : prakopana, G' prakopa. — (23) M. : 6 manque. — (24) H., G. : vaḍiço. — (25) M. : bhavān. — (26) Ç., K. : anāsādyā. — (27) M. : manque depuis bhavanti. — (28) M. : tadā. — (29) M. : viśadācūṣira. — (30) M. ajoute hi. — (31) M. : labdhvā.

nakarāpi caritāpām | tathāvidheṣu cariteṣu vāyur āśajjamānac⁽¹⁾ caran praçñāntim
 āpadyate || [8a] tac chritvā Badhāvacanam avitatam r̥ṣigaṇair anu⁽²⁾matam
 uvāca Vāryovido⁽³⁾ r̥jars̥ṣi | evam etat sarvam anupavādāṃ yathā bhagavān⁽⁴⁾ āha | āni
 tu khalu⁽⁵⁾ vāyoh kupitākupitasya caritrācaritracarasya ca cariteṣu carataḥ karmāpi
 bahiḥ carirebhyo vā bhavanti⁽⁶⁾ | teṣāṃ avayavān pratyakṣānumānānopamānāni
 sādhyatvā⁽⁷⁾ namaskṛtya vāyave yathāçakti pravakṣyāmaḥ⁽⁸⁾ | vāyus tantrayantra-
 dharāḥ prāṇodānasamānavyānāpīnātīmā | pravartakaḥ⁽⁹⁾ ceṣṭānām ucāvacānām niyāntā
 praṇetā ca manasaḥ sarvendriyāṇām udyojakaḥ⁽¹⁰⁾ sarvendriyārtbhānām abhivṛddhā
 sarvaçaritrādhatuvyūbhakarāḥ sandhānakarāḥ çarīrasya pravartako vācaḥ⁽¹¹⁾ prakṛtiḥ
 sparçaçabdayōḥ çrotasparçanayor mulam barotsāhayor yonih⁽¹²⁾ samīraṇo⁽¹³⁾ çner⁽¹⁴⁾
 doṣasamçotṣaṇaḥ kṣeptā bahir malānām sthūlaṇu⁽¹⁵⁾ srotasām bhetā kartā garbhakṛti-
 nām āyugo⁽¹⁶⁾ nu⁽¹⁷⁾ vṛttipratyayabhūto bhavaty akupitah || [8b] kupitas⁽¹⁸⁾ tu khalu
 çarīre çarīraṃ nānāvidhair vikārair upatapati balavarṇasukhāyusām upagṛhātāya mano
 vyābarsayati⁽¹⁹⁾ sarvendriyāṇy upabanti vinilanti⁽²⁰⁾ garbhān vikṛtim āpādayaty⁽²¹⁾
 alikālām dhārayati bhayaçakamohadainy⁽²²⁾ ālipralapōḥ janayati prāṇāṃç copasruṇad-
 dhi | [8c] prakṛtibhūtasya⁽²³⁾ khalv⁽²⁴⁾ āsya loke⁽²⁵⁾ carataḥ karināḥ kṛmāni bhavan-
 ti⁽²⁶⁾ tadyathā | dharaṇidhāraṇam⁽²⁷⁾ jvalanōjvālanam ādityacandranakṣatragrahaga-
 ṇānām⁽²⁸⁾ santānagalavidhānaṃ sṛṣṭiḥ ca meghānām⁽²⁹⁾ apām⁽³⁰⁾ visarṣaḥ pravart-
 tanam⁽³¹⁾ srotasām puṣpaphalānāni cābhinirvarttanam udbhedanam caudbhidānām
 ṛtunām pravibhāgaḥ pravibhāgo⁽³²⁾ dhātūnām dhatumānasamsthānavyaktir bijābhi-
 samskāraḥ sa⁽³³⁾ svābhivardhanam avikledopaçoṣane⁽³⁴⁾ vaikārikavikāraḥ ceti | [8d] prak-
 kupitasya khalv⁽³⁵⁾ āsya lokeṣu⁽³⁶⁾ carataḥ karmāṇimāni bhavanti⁽³⁷⁾ | tadyathā | çikha-
 riçikharavamatthanam⁽³⁸⁾ unmathanam anekahānām utpīdanam sūgarāṇām udvarttanam
 sarasām pratisaranam āpaganam akampanam⁽³⁹⁾ ca bhumer ādhamanam⁽⁴⁰⁾ āmbu-
 danām⁽⁴¹⁾ oḥharāṇi bāḍopaneu⁽⁴²⁾ sikatāmatsyabhekoragakṣār arudhirāçmāçani⁽⁴³⁾ visarṣo
 vyāpādanam⁽⁴⁴⁾ ca ṣoṇam ṛtunām sa⁽⁴⁵⁾ syānām asaṃghato bhūtānām copasargo bhā-
 vānām cābhāvakarānām⁽⁴⁶⁾ çaturyugāntakaraṇam meghasuryānalānāni⁽⁴⁷⁾ visarṣaḥ |
 [8e] sa hi bhagavān prabhavaç cavya⁽⁴⁸⁾ yaç ca bhūtānām bhāvābhāvakarāḥ⁽⁴⁹⁾
 sukhāsukhāyor⁽⁵⁰⁾ vidhātā mṛtyur yamo⁽⁵¹⁾ niyānta prajāpatir aditiḥ viçvakarmā viç-
 varūpaḥ⁽⁵²⁾ sarvagaḥ sarvatāntānām vidhātā bhāvānām apur vibhur viṣṇuḥ⁽⁵³⁾ kṛān-

(1) M. : anāçraya; G. āśajjamānac. — (2) M. : ganabahu. — (3) M. : r̥jars̥ṣi traiguṇya-
 vidah; Ç. : vāryovido; H. : Vāryāvīdo (faute d'impression). — (4) M. : bhavan. — (5) M. :
 manque. — (6) M. : bhavanti manque. — (7) Ç. : pratyakṣānumānānopamānapadeṣaḥ sādhyati-
 va; M. : pratyakṣānumānānopadeçasiddhān; H. indique une variante : pratyakṣānumānānopade-
 çait. — (8) G. K. : -mo, pas de danṣa ensuite. — (9) M. : *kah. — (10) Ç. : udyojakarah;
 G. K. : udyotakah; G. : uddyotakah; Çakr. indique la variante udyojakāraḥ. — (11) G. : vā'tah;
 G. : vā'tah. — (12) K. : pas de visarga. — (13) M. : yoner. — (14) Ç. : *nu. — (15) M. : anu
 manque. — (16) M. : prakupitas. — (17) H. : indique la variante vyāvarttayati; Ç. : idem.
 — (18) K. G. : vibhanti. — (19) M. : manque sarvendriyāṇy. — (20) M. : dainyamoha. —
 (21) M. : prakṛtiṣṭhasya. — (22) M. : manque. — (23) M. : manque; Ç. : lokeṣu. —
 (24) M. : manquent imāni bhavanti. — (25) M. : abdharaṇidhāraṇam. — (26) M. : gana-. —
 (27) K. : medhānām (dans la trad. hindī : buddhiyomka). — (28) K. : ca. — (29) M. : ca. —
 (30) Ç. K. G. : vibhāgo; G. lit ensuite hi. — (31) N. H. G. : çā*. — (32) Ç. K. : vi-
 *nam; M. G. : avi*nam. — (33) M. : manque. — (34) M. : loke. — (35) M. : manque imāni
 bhavanti. — (36) M. : çikharipātānam. — (37) M. : akamyanam. — (38) M. : avedhamanam.
 — (39) G. Ç. K. : depuis tadyathā ordre différent des expressions. — (40) Ç. : *su. —
 (41) M. ajoute vajra devant aṇi. — (42) M. : vyāpadam, H. : vyāpādānam. — (43) N.,
 H. G. K. : çā*. — (44) M. : *karah. — (45) M. : sūryameghānilānānam; G. K. : megha-
 suryānalānam. — (46) M. : *pya*. — (47) Ç. K. : bhāvānam abhāvākarah. — (48) M. : çor
 manque. — (49) M. : mṛtyutamō. — (50) M. : manque. — (51) M. : visarga manque.

ta⁽¹⁾ lokānām vāyur eva bhagavān iti || [9] tac chrutvā Vāyorvida⁽²⁾ vaco Mārīcīr uvāca | yady apy evam etat kim artkasyāśya⁽³⁾ vacane vijñāne vā sāmāthyam asti bhīṣagvidyāyām bhīṣagvidyām vādihikrīṣyam⁽⁴⁾ kathā pravartite⁽⁵⁾ || [10] vāyor-vida⁽⁶⁾ uvāca | bhīṣak pavanam atibalam atiparuṣam atīṣṭhīrākārī⁽⁷⁾ nam āyayikam ca⁽⁸⁾ nā⁽⁹⁾ nūṇīcamya⁽¹⁰⁾ sahasā prakupitam atī⁽¹¹⁾ prayataḥ katham agre 'bhīṣam⁽¹²⁾ rakṣitum abhīdhāsyati⁽¹³⁾ prāg evainam atyayabhayād iti vāyor ya⁽¹⁴⁾ dhārīhā etutir api⁽¹⁵⁾ bha-
vaty ārogyāya balavarṇavivṛddhaye⁽¹⁶⁾ varecasvitāyopacayāya⁽¹⁷⁾ jñānopapattaye paramāyulī⁽¹⁸⁾ prakarāya ceti || [11] Mārīcīr uvāca | agnir eva çatre pittāntargataḥ kupitākupitaḥ çubhāçubhāni karoti | tadnyathā | paktim apaktim darçanaṁ adarçanaṁ mātṛāmātravṁ uṣmaṇaḥ prakṛtvīkṛtivarṇau⁽¹⁹⁾ çauryaṁ⁽²⁰⁾ bhayaṁ krodhaṁ harṣaṁ moham prasādam ity⁽²¹⁾ evamādinī cāparāṇi dvandvāntī⁽²²⁾ || [12] tac chrutvā Mārīcīvacalī Kāpya⁽²³⁾ uvāca | soma eva çatre çleṣmāntargataḥ kupitākupitaḥ çubhā-
çubhāni karoti | tadnyathā | dārdhyam⁽²⁴⁾ çaitihīyam upacayaṁ kārçyaṁ utsāham āśasyaṁ vṛsatām kṛibatām jñānam ajñānam⁽²⁵⁾ buddhyaṁ moham evam ādinī cāparāṇi dvandvā-
nīti⁽²⁶⁾ || [13] tac chrutvā Kāpyavaco⁽²⁷⁾ Pūnarvasur Ātreya uvāca | sarva eva bhavan-
taḥ samyag āhur⁽²⁸⁾ anyatraikāntīkavacapāt | sarva eva khalu⁽²⁹⁾ vātapittāçleṣmaṇaḥ⁽³⁰⁾ prakṛtībhūtaḥ puruṣaṁ avyāpānendriyaṁ balavarṇasukhopapannam āyusī mahato-
pāpādayanti | samyag e⁽³¹⁾ vācaritā dharmābhakamā iva⁽³²⁾ mūṣṛejaçena mahatā⁽³³⁾ puruṣam iha cāmuṣmīṃç ca loka | vikṛtāḥ tv eṇaṁ mahatā viparjayaṇopapādayanty
ṛṭavas traya iva vikṛtim āpannā lokam açubhānopagḥātākālā iti || [14] tad⁽³⁴⁾ ṛṣyaḥ
sarva evānūmenire vacanam Ātreyaśya bhagavato 'bhīnanduç ceti || [15] bhavati
catra⁽³⁵⁾ || tad Ātreyavacalī çrutvā sarva evānūmenire | ṛṣyo 'bhīnan induç ca yathen-
dravacaṇam surāḥ || [16] tatra çlokaḥ⁽³⁶⁾ || guṇāḥ çatī dvividhā⁽³⁷⁾ hetor vīdham
karma yat⁽³⁸⁾ punaḥ | vāyoç caturvidham karma pṛthak ca kaḥ pittaḥ | [17] mahar-
ṣīṇām matir yā yā Pūnarvasumatīç ca yā | kalākālīye vātaśya tat sarvaṁ samprakā-
çitam⁽³⁹⁾ || ity agniveçakṛte tantre carakapṛatisamskṛte çlokaṣṭhāne⁽⁴⁰⁾ vātakalākālīyo
nāma dvādaço 'dhyāyoh samāptaḥ ||

Traduction⁽⁴¹⁾.

[1] «Nous allons exposer à présent le chapitre relatif aux fonctions et désordres⁽⁴²⁾ du vent», [2] dit le bienheureux Ātreya. [3] *Conférence des rsi*. Désirant se

(1) M. : insère va. — (2) M. : Vānyavida., v. : Vāyorvida. La leçon Vānyavida est problématique, elle peut résulter d'une faute de lecture, l'ak-ara ry en écriture ancienne du Nord présente généralement en haut trois éléments qui peuvent rappeler malencontreusement les trois jambages de na. Mais cf. ci dessus 8a, début Traigunyavida où la même explication n'est pas valable. — (3) M. : asyārthasya. — (4) M. : cādihikrīṣyam; Ç. : vādihikrīṣyam; G. : iṣyam manque. — (5) G., K. : pravartate. — (6) N. : Vāyorvida; M. : Vānyavida., cf. ci-dessus. — (7) M. : "ra". — (8) M. : manque; G., K., Ç. : cen. — (9) M. : nā manque. — (10) G., Ç., K. : "myet. — (11) M. : abhi". — (12) G., Ç., K. : sam manque. (13) M. : abhivī. — (14) M. : aya". — (15) M. : ca. — (16) M., G., Ç., K. : "vi" manque. — (17) G., Ç., K. : ca. — (18) M. : "yucsh. — (19) Ç. : "noli; K. : "no; G. : "nam. — (20) K. : çauryaṁ. — (21) M. : manque moham... ity. — (22) M. : dvandvāni; G., Ç., K. : dvandvādinīti. — (23) G., Ç., K. : kāçyapa. — (24) M. : dārdhya. — (25) M., Ç. : manque jñānam ajñānam. — (26) M. : "dvāni; G., Ç., K. : "dvādinīti. — (27) G., Ç., K. : Kāçyopavaco. — (28) M. : āhuh | a". — (29) M. : manque. — (30) M., Ç. : "manah. — (31) M. : "p. — (32) M., G., Ç., K. : manque. — (33) Ç. : ajoute upapādayanti. — (34) G., Ç., K. : etad. — (35) M. : tatra çlokaḥ. — (36) M. : manque. — (37) Ç. : çatīguṇā dvividhā; K. : guṇā çatīvidhā. — (38) M., K., G. : tat. — (39) Ç., K. : ajoutent iti. — (40) M., Ç., K. : manque. — (41) Les indications en italique sont ajoutées par nous. — Cakr. = commentaire de Cakrapānidatta. — (42) Selon Cakr. kālā = guṇa et propriété, surtout favorable, qualités, ou amça «portion». Le deuxième sens n'est pas

choses qui produisent pour les organismes l'onctueux, le lourd, le chaud, le lisse, l'engluant et l'empâtant. Le vent s'installant, circulant dans de tels organismes, est porté au calme.» [8a] *Fonctions du vent*. — Dès qu'il est entendu la parole juste de Badiça, approuvée par l'ensemble des *rši*, le *rši* royal Vāryovida⁽¹⁾ dit : «Il en est sans conteste comme a dit Monsieur, et, en vérité, après avoir fait adoration au vent, nous allons exposer aussi bien que possible, en prouvant par l'observation, l'inférence et la comparaison⁽²⁾, les fonctions du vent excité ou non qui circule dans les corps ou non, au moment où il circule dans les corps ou en dehors des corps. *Nature du vent*. — Le vent est le soutien de ce qui retient la chaîne⁽³⁾, il consiste en souffle de devant, souffle en haut, souffle concentré, souffle diffusé, souffle en bas. *Fonctions physiologiques*. — Il est le promoteur des mouvements de tous genres, le freinateur et le guide de l'esprit⁽⁴⁾, ce qui met en action toutes les facultés, le convoyeur des objets de toutes les facultés, le distributeur de tous les éléments de l'organisme, ce qui fait la cohérence du corps, le promoteur de la parole, la matière⁽⁵⁾ du contact et du son, la base de l'ouïe et du toucher, la source de la joie et de l'entrain, l'attiseur du feu, le dessécheur des éléments de trouble⁽⁶⁾, l'expulseur des impuretés, le perceur des canaux gros et fins, le façonneur des embryons⁽⁷⁾; il devient la cause déterminante de la prolongation de la vie quand il n'est pas excité. [8b] *Fonctions pathologiques*. — Mais quand, en vérité, il est excité dans le corps, il asslige le corps de toutes sortes de dérangements au préjudice des forces, du teint, du bien-être et de la longévité. Il met en tumulte⁽⁸⁾ l'esprit, heurte toutes les facultés, abat les embryons, provoque la malformation, fait porter trop longtemps, engendre la frayeur, le chagrin, l'égarement, la tristesse, la logorrhée et bloque les souffles. [8c] *Fonctions cosmiques normales*. — De celui qui est dans son état naturel, les fonctions, lorsqu'il circule dans le monde, sont, en vérité, les suivantes, à savoir : le soutien de la terre⁽⁹⁾, l'enflamment du feu⁽¹⁰⁾,

(1) Ou Vayorvida, «Connaisseur du vent», *lectio facilius* qui diffère de la précédente par le seul déplacement du *repha* suscrit de la syllabe *yo* à la syllabe *vi*. La leçon aberrante de M. signifie «Connaisseur de ce qui se rapporte aux trois propriétés» (de la Nature selon la philosophie Sāṃkhya).

(2) Les trois mesures-critères (*pramāṇa*) énumérées sont celles que reconnaît habituellement la philosophie du Nyāya, moins la parole révélée (*śābda*), non considérée ici, sauf dans G. qui ajoute son équivalent, l'enseignement (*upadeśa*). La leçon de M. et celle de la variante indiquée par H., qui comprennent l'observation, l'inférence et l'enseignement, correspondent à la théorie du Sāṃkhya. Le texte a donc été modifié respectivement par des tenants du Nyāya et du Sāṃkhya.

(3) La chaîne (de tissage) est le corps (*Cakr* : *tantram caritraṇ*), ce qui soutient la chaîne correspond aux jointures (*sandhi*, *Cakr*). On peut aussi entendre *tantrayantra* comme signifiant la machine du corps.

(4) *Cakr*. précise : «le freinateur de l'esprit qui se met en branle alors que l'objet n'est pas désiré et le guide de l'esprit quand le but est désiré» (*niyāntānipsite viṣaye pravartamāṇasya manasaḥ praneśā ca manasa eva pātoṣṭh*).

(5) *Cakr*. : *prakṛtiḥ kāranaṃ*, «*prakṛti* = cause instrumentale».

(6) *Cakr*. : *doṣasamṛjanah caritarakledasamṛjanah* «dessécheur des *doṣa* = dessécheur des humeurs du corps».

(7) *Cakr*. : *bhūtā kartaṭācca caritropattikale* «perceur, faiseur et cela au moment de la formation du corps».

(8) Ou var. *vayāntayati* «il bouleverse».

(9) Litt. «de celle qui soutient». L'emploi d'expressions de ce genre est la marque d'une certaine recherche littéraire.

(10) Litt. «du flambant».

la cause de deux sortes⁽¹⁾, la fonction multiple, ce qui appartient encore au vent, la fonction quadruple⁽²⁾ respectivement celle de la pituite et de la bile. [17] l'opinion qui est celle des grands *rsi* et l'opinion de Punarvasu, tout cela, à propos des fonctions et désordres du vent, a été mis en évidence.

Colophon. — Dans le traité d'Agniveça, reparfait par Caraka, dans la section des vers⁽³⁾, le chapitre douzième, intitulé Fonctions et désordres du vent, est achevé.

La discussion des *rsi* assemblés met bien en lumière les tendances diverses qui ont dominé les anciennes spéculations physio-cosmologiques indiennes et dont la théorie classique est la synthèse résumée par Âtreya. Certains attribuaient le rôle principal dans l'organisme à un élément unique, le vent, le feu ou l'eau; cette dernière, représentée ici par le soma, le liquide cosmique par excellence. Ceci rappelle inévitablement l'attitude des physiologues ioniens cherchant l'élément primordial et le trouvant, Thalès dans l'eau, Anaximène dans l'air ou Héraclite dans le feu. En tous les cas, l'effort tenté vise à donner une explication purement physique de l'univers et de l'organisme conçus tous deux comme de même nature. Dans l'opinion de Vâryovida, où le vent est assimilé à toute une série de divinités, voire au Bienheureux, au dieu suprême, le point de vue ne saurait être tenu pour mystique, en dépit de la protestation de Mârici qui juge que l'assimilation du vent aux dieux sort du cadre des spéculations proprement médicales. Les dieux indiens en question ne sont pas vraiment des êtres surnaturels, des puissances qui gouvernent librement la nature en se plaçant au-dessus d'elle. Ils sont compris en elle; ils y sont éminents mais participants. Du reste, le vent, tel que le décrit Vâryovida, n'est rien autre que l'élément matériel connu comme tel et, lorsque Vâryovida l'identifie avec les dieux, il ne substitue pas à la notion naturelle du vent une représentation mystique, il fournit au contraire de l'être des dieux une interprétation matérialiste et qui vise à être pleinement rationnelle. Pleinement rationnelle, mais non pas entièrement concrète. Notre texte ne décrit pas en détail l'action physique du souffle dans l'organisme. Les *rsi* qui dissertent sur le vent ou souffle jugent qu'il est, dans chaque mouvement ou changement, la force agissante, mais ne voient point en chaque cas le mode d'action de cette force. Leurs conceptions étaient trop vagues pour pouvoir se concrétiser en représentations physiques et l'observation approfondie les eût aussitôt détruites bien plutôt que précisées. Toutefois, la considération des pro-

(1) *Caṅk.* : *divividho hetur ita vâtaprakopahetur vâtapraṇamahetur* «cause de deux sortes, cause d'excitation du vent, cause d'apaisement du vent».

(2) Quadruple puisqu'elle diffère selon qu'il est dans le corps ou dans le monde et selon qu'il est excité ou non.

(3) Ou *sūtrasthāna* «section des sūtras» (proprement «lien des sūtras»).

priétés permettait de rendre compte matériellement de l'action du vent dans l'organisme sans avoir besoin de la préciser physiquement. Du fait que le souffle entrant dans l'organisme, il s'ensuivait qu'il y introduisait ses propriétés. Calme, il les mettait en œuvre normalement; excité, il troublait l'organisme par leur excès autant que par son action mécanique propre. On pouvait donc, sans avoir à préciser le processus concret de celle-ci, se représenter ses fonctions normales ou perturbatrices en les rapportant abstraitement au jeu de ses propriétés.

Le texte correspondant de Suçruta nous donnera plus de détails sur la pathologie pneumatique de l'Āyurveda. Auparavant, la comparaison du texte de Bhela, censé comme celui de Caraka, reproduire l'enseignement d'Ātreya, va nous permettre de remonter à l'état doctrinal qui a fait le fonds commun des enseignements de Bhela et de Caraka.

BHELA, *SŪTRASTHANA*, XVI⁽¹⁾.

[1] athato vātakalakāhyam vākyasyāma iti ha smāha bhagavān Ātreyaḥ || [2] katamo bhyadiko⁽²⁾ doṣo nyūṇaḥ caiveti⁽³⁾ pathyate⁽⁴⁾ | kṛnātreyaṃ puraskṛtya kālīhāḥ⁽⁵⁾ cakrur maharsayaḥ || [3] pṛtham tatradhikam kaḥ cit prāhānam upabhanti yaḥ | yavat tisthati vato hi dehu⁽⁶⁾ tavat tu jivati || [4] sa⁽⁷⁾ hi garbhācaye cūklam visramsayati yositah | vātah striya rajo han'ti⁽⁸⁾ bandhya⁽⁹⁾ bhavati tena sū || [5] na striyaḥ puruṣa vāpi bandhiyās santiha ke cana⁽¹⁰⁾ | ācaye cūlato vāpi vātaḥ⁽¹¹⁾ cūṣkēndriyas tathā || [6] vātas sannendriya⁽¹²⁾ vāpi vātāhēndriyas tathā | ālokitaṃ⁽¹³⁾ nimistitaṃ yac ca kṛm cid vicestitaṃ || [7] aṣṭeḥ cāmryāḥ stricām nāma tāl⁽¹⁴⁾ sambhavantī hi || vātāt dlu kuljāḥ kuṇḍinā khañjī pralīrasinas tathā || [8] hīnāṅgā hy adhikāṅgaḥ ca bhavanti anye⁽¹⁵⁾ ca tadvidhū | sthūlīḥ prāpabhīṭam caiva saritām⁽¹⁶⁾ caiva nīḥsvanāḥ⁽¹⁷⁾ | [9] pṛthivyāḥ⁽¹⁸⁾ calanām caiva vātāt eva pravartate | vātena

(1) Ce texte est connu par un seul manuscrit (Tanjore, n° 10773 de Burnell, devenu le n° 11085 du catalogue de P. P. L. Sastri, Srirangam, 1933, p. 7410). La transcription de ce manuscrit a été éditée par Asutosh Mookerjee, University of Calcutta, *Journal of the Dep. of Letters*, vol. VI, Calcutta, 1921, p. 26-28 (pour le présent passage). Cette édition est désignée par E., elle donne entre parenthèses des conjectures pour la restitution du texte dues à Ananta Krishna Shastri. Elles sont reproduites ici précédées de conj. ou E. conj. Un certain nombre concordent avec les leçons de N. (ci-dessous) mais sont moins bonnes. Trois autres transcriptions en existent dans la collection Cordier aujourd'hui à la Bibliothèque nationale : *sanscrit* 1182, copie nāgarī du pañjīt G. Krishnappa, p. 19, l. 1 à 20, l. 6 (N.); *sanscrit* 1183, copie telugu, p. 45, l. 5 à 46, l. 8 (T.); *sanscrit* 1184, transcription latine de la main de Cordier, non utilisée ici parce que faite sur les précédentes. — Les variantes telles que redoublement de y, alternances des nasales et de l'anuvāra, ne sont pas relevées ici. Elles ne font que traduire les préférences orthographiques des transcripteurs. Les numéros de vers ont été ajoutés par nous. — (2) T. : katamo bhyadiko; E. : ṣaṭabhyadiko (qui fausse le vers). — (3) T., N. : caivaiti. — (4) T. : 'ta, N. : 'tah. — (5) T. : rathāḥ. — (6) T. : 'i. — (7) N. : na. — (8) T. : 'to. — (9) T. : vāṇī. — (10) E. : santi harecana, conj. comme N.; T. : santi hi recana. — (11) E. conj. : supprime ç. — (12) N. : sannā; E. : idem (corrige vātasannendriya). — (13) N. : 'tum, T. : ālokitaṃ. — (14) E. : tat. L'emploi de tāl (védique) pourrait être un trait archaïque si le texte était plus sûr. — (15) E. : antye. — (16) E. conj. : tvaritā. — (17) E. : nīṣvālā, conj. : nīṣvālā; T. : nīṣvānāḥ. — (18) T. : pṛi.

dhūmo bhavati dhūmād abhram prajāyate || [10] abhrād vimucyate vāri bijānām
 sambhavas tatali | utkāni⁽¹⁾ vātā⁽²⁾ stanitām vidyāt⁽³⁾ ūrāgaṇasya ca || [11] vidyū-
 tāṃ ca balām caiva vātād eva pravartate | agniḥ jvalati vālena punyānām⁽⁴⁾ haviṣām
 patih | [12] sravanti cāpagās tena pṛthivīm prapayanti⁽⁵⁾ | vāyus tatrādhiko devaḥ
 pūbhavas sarvadehinām || [13] yonyām retāḥ⁽⁶⁾ prasikṭā ca vāyunā yujyate
 guṇaiḥ | eṣa⁽⁷⁾ pittāṃ kaphāṃ caiva hanyād⁽⁸⁾ anyataram tayoḥ || [14] ādāya⁽⁹⁾
 kupito vāyur⁽¹⁰⁾ debe⁽¹¹⁾ vipratipadyate | evam vyānam⁽¹²⁾ udānam ca samānam ca pra-
 cakṣyate⁽¹³⁾ || [15] dehi⁽¹⁴⁾ bahuvīṣeṣatvād⁽¹⁵⁾ apānam prānam eva ca | sudharma-
 yaty⁽¹⁶⁾ udānam ca vyānas⁽¹⁷⁾ tiryaksva⁽¹⁸⁾ vṛdhikṛt || [16] prāṇo nyasayaty apānam
 ita pravartayati dehinām⁽¹⁹⁾ | samānoddhāraṇāṃ⁽²⁰⁾ caiva samgrhṇāti sa dehinām ||
 [17] indriyāṇi manāḥ caiva bhūtalmānam ca sammataḥ⁽²¹⁾ | viṣeṣaḥ tv aparo vāyur
 apāna iti⁽²²⁾ samjñitah || [18] coṣaṇaḥ caraṇaḥ caiva tathā vicraṇaḥ smṛtaḥ || vāyuh
 pāṇeṣu bhūteṣu⁽²³⁾ bhūtaṃ paramam ucyate || [19] tāni vāyunibhoddhāni vāyus
 sarvatra sarvadhā | mūtre⁽²⁴⁾ ndriyapuriṣāṇām vāyor utsarga⁽²⁵⁾ eva⁽²⁶⁾ ca || [20] pāca-
 nāc⁽²⁷⁾ caiva bhuktasya karmāpānasya cīṣyate | prānaḥ prīṇāti bhūtāni prāṇo jīva ita
 smṛtaḥ || 21 vyānaḥ cārte⁽²⁸⁾ cṛṣṭā ca nimeṣonmeṣaṇāni⁽²⁹⁾ ca | yac cānyad ūrdhvagam
 janīto tad udānasya ceṣṭitam || [22] kṣavatham⁽³⁰⁾ hikṭitam⁽³¹⁾ kāsam uchevācam
 bhāsaṇam⁽³²⁾ tathā | gudam ādhmāpayaty eṣa deham yathā sa ca sarvaḥ ca ||
 [23] eṣu⁽³³⁾ pratiṣṭhito vāyur apāna iti samjñitah | ity ebhir idṛṣṭeḥ cānyair hetubhis
 tattva⁽³⁴⁾ darciḥhiḥ | bhutebhyo⁽³⁵⁾ bhyadikam vātam lakṣayamaḥ⁽³⁶⁾ cāririṇi⁽³⁷⁾ || ity
 āha bhagavān Ātreyaḥ || iti bhrte⁽³⁸⁾ ṣoḍaṣo dhyāyah ||

TRADUCTION.

[1] « Nous allons à présent exposer ce qui est relatif aux fonctions et désordres
 du vent », dit le bienheureux Ātreya⁽³⁹⁾. [2] « Quel est le principal des éléments
 de trouble, et le moindre? ⁽⁴⁰⁾ », déclame-t-on. Après avoir salué Ātreya le Noir, les

(1) Corr. utsnāti? On corrigerait plutôt *utka* en *utka* « flamme », mais *utka* est féminin,
 -ni reste en l'air ou peut donner lieu à une lecture improbable : *mvatastantam* « tonnerre
 sans vent ». De toutes façons le vert est faux (5^e syllabe longue). — (2) T. : «ta. — (3) E. :
 vidhyā. — (4) E. : purnanām. — (5) T. : pravayanti; N. : lava. — (6) T. : reta. — (7) E. :
 vi-a-; T. : vesa (pour esa). — (8) T. : *ar. — (9) E. conj. : akara. — (10) E. : *yuh; T. :
 *yu. — (11) T. : *ha; E. : *ha, conj. : *he. — (12) E. : nyasam, conj. : vyanam; T. : vvasam.
 — (13) E. : *ate. — (14) E. : *lu. — (15) E. : *sita, conj. : *vat; T. : *ivā. — (16) E. :
 T. : N. : *ady; E. conj. : *aty. — (17) T. : *sas. — (18) T. : N. : tiryasvaviddhikṛt, E. conj. :
 tiryak viṣi. — (19) E. : *nam. — (20) T. : N. : *naḥ; E. : samano dhāraṇāṃ. — (21) T. : N. : *ta.
 — (22) Sic N. et E. conj. : E. : T. : apānayati. — (23) E. : cūteṣu, conj. : bhuteṣu; T. : cūteṣu.
 — (24) N. : mū suivi d'un espace d'un ou deux akṣara laissé en blanc; T. : tre, d'abord laissé
 en blanc a été ajouté après coup à l'encore rouge. — (25) T. : *ro vu. ou pour u initial et
 en blanc a été ajouté après coup à l'encore rouge. — (26) T. : *na; E. conj. : *nam (graphiquement nā
 et nam sont proches en écriture telinga, l'anusiṃhā étant représenté par un cercle à droite
 et nam par un cercle également à droite mais relié par un trait horizontal à l'akṣara précé-
 dent). — (27) E. : *ra. — (28) T. : E. : nimeṣān; E. conj. : *on. — (29) E. : kṣapadam,
 conj. : kṣavayam; T. : kṣapatham. — (30) E. : T. : hikṭitam; E. conj. : hikṭitam. — (31) E. :
 bhūsaṇam, conj. : murāṇam (lire murchanam). — (32) T. : ce-u. — (33) T. : N. : tatva. —
 (34) T. : *ve. — (35) T. : *po. — (36) T. : N. : E. : visarga manque. — (37) N. : ā. —
 (38) T. : *te. — (39) Reproduit (moins le mot adhyāyam) : et a de Caraka. Cf. note sur la
 traduction de ce passage. — (40) E. : c'est un élément de trouble qui [dans son] moindre
 [état] en surpasse cent.

grands *rsi* firent un exposé. [3] *Fonctions physiologiques du vent.* — Quelqu'un a dit à son sujet, le principal effet : tant que subsiste le vent qui décompose⁽¹⁾ la nourriture, l'homme vit. [4] C'est lui, en vérité, qui fait tomber la semence dans la matrice de la femme. Le vent décompose le sang menstruel de la femme, par lui elle devient stérile. [5] Ni les hommes ni les femmes ne sont stériles [par nature] : ou bien, dans le réceptacle, le vent est froid et a desséché le sperme, [6] ou bien le vent a diminué le sperme et le sperme est supprimé par le vent. Tout ce qui est regardé, cligné et remué [7] et les maladies du noir (?), chez les femmes, c'est assurément ainsi qu'ils ont lieu. C'est par le fait du vent que les bossus, les estropiés, les boiteux et les gens atteints de lumbago, [8] que ceux qui ont des membres atrophiés et ceux qui ont des membres surnuméraires existent, ainsi que d'autres du même genre. *Fonctions cosmiques du vent.* — L'inertie des êtres animés et les silences des rivières⁽²⁾. [9] Le tremblement de la terre aussi, c'est du vent que cela provient. Par l'effet du vent se produit la vapeur, de la vapeur bien le tonnerre en sort (?). On doit savoir que de la troupe des étoiles [11] et des éclairs, c'est du vent que provient la force. Grâce au vent flambe le feu, époux digne du vent. — Le vent, dans ces conditions, est le dieu supérieur, cause d'existence de tous les êtres corporels. [13] *Fonctions pathologiques du vent.* — La semence répandue dans la matrice est affectée par le vent de propriétés. Il peut détruire la bile⁽³⁾ et la pituite. Avec⁽⁴⁾ l'une des deux, [14] le vent excité se disperse dans le corps. *Variétés du souffle organique.* — Ainsi on distingue le souffle diffusé, le souffle en haut, le souffle concentré. [15] le souffle en bas et le souffle de devant, selon ses spécialisations multiples chez les êtres corporels. Le souffle diffusé, qui assure sa propre extension horizontale, régularise le souffle en haut. [16] Le souffle de devant assure la muse en place du souffle en bas mais déclanche, chez les êtres corporels, [17] les facultés, l'esprit et l'âme de l'être. Considéré comme spécial, un autre vent est appelé «souffle en bas⁽⁵⁾». [18] Desséchant et marchant, et aussi réputé sans pieds, le vent est dit le principal élément d'entre les cinq éléments. [19] Ceux-ci sont liés au vent; le vent est partout, toujours. C'est du vent que résulte l'émission de l'urine, du sperme et des excréments.

⁽¹⁾ Proprement «heurter» ou «détruit», c'est-à-dire décompose, ce qui est une façon de se représenter la digestion.

⁽²⁾ E. : «L'inertie des êtres animés soudaine et fixe». La conjoncture faisant disparaître la mention des rivières n'est pas nécessaire, puisque l'action du vent sur les rivières est mentionnée plus bas (12) et dans Caraka, 8d. Les rivières silencieuses sont pendant aux êtres inertes. Le vent, force productrice du bruit et du mouvement, les arrête quand il suspend son action.

⁽³⁾ E. : la bile empoisonnée.

⁽⁴⁾ *Adaya* du vers suivant, remplacé en E., selon une conjecture peu vraisemblable, par *ahara* «nourritures», ce qui obligerait à entendre que le vent est excité par la nourriture. Cette interprétation serait possible mais obligerait à faire d'*anyataran* un complément de *kanyād* et à suppléer «ou bien» après «la bile et la pituite». Le cas envisagé par le texte tel qu'il se présente est celui où le vent s'associe à la bile ou à la pituite, cas fréquent selon la doctrine classique.

⁽⁵⁾ Selon la leçon de E. : «miel en action l'être corporels».

⁽⁶⁾ Il faut entendre sans doute que, d'après une autre théorie, l'*apāna* (d'ailleurs souvent opposé seul au *prāna* dans les textes védiques) est considéré comme un vent distinct du *prāna*, possédant une autonomie égale à celle de ce dernier.

[20] et c'est de la cuisson de ce qui est mangé que résulte la fonction du souffle en bas⁽¹⁾, enseigne-t-on. Le souffle de devant conforte les éléments; on considère que le souffle de devant est la vie. [21] Le souffle diffusé c'est, dans le corps⁽²⁾, le mouvement et les fermetures et ouvertures de paupières. Ce qui, en outre, chez la créature, va en haut est ce qui est mû du souffle en haut [22] [qui produit]⁽³⁾, l'éternuement, le hoquet, la toux, le soupir, la parole⁽⁴⁾ aussi. Celui qui gonfle le rectum et le corps de toutes façons, [23] le vent qui s'y tient est appelé «souffle en bas». Par de telles raisons et par d'autres qui font voir la réalité, nous caractériserons chez l'être corporel le vent, le principal des éléments». Ainsi dit le bienheureux Âtreya.

Colophon. — Dans Bhela, chapitre seizième.

Ce passage de Bhela diffère extérieurement par l'étendue et la présentation du chapitre correspondant de Caraka, puisque celui-ci est un dialogue en prose et celui-là un exposé beaucoup plus bref en vers. Ces différences ne suffiraient pas à infirmer la tradition d'après laquelle Bhela et Agniveça nous ont conservé dans leurs textes l'enseignement reçu en commun d'Âtreya. Elles pourraient être dues à l'intervention de Caraka, réviseur du livre d'Agniveça. D'ailleurs deux rédactions d'un même cours par des auditeurs différents peuvent s'écarter considérablement l'une de l'autre. Le fait que les noms des maîtres prétendus de l'Âyurveda, tels qu'Âtreya, Agniveça et Caraka sont suspects d'être plus légendaires qu'historiques n'empêche pas que nos deux textes s'accordent sur le fond de la doctrine pneumatique qu'ils présentent comme enseignée ou approuvée par Âtreya. S'il n'est point sûr mais seulement possible que l'inventeur de cette doctrine se soit réellement nommé Âtreya, du moins n'est-il pas douteux qu'elle a existé à une époque antérieure à la composition des *samhitâ* de Bhela et de Caraka. Les différences considérables de rédaction qui apparaissent à la comparaison des deux textes prouvent précisément qu'aucun des deux ne peut être considéré comme une imitation de l'autre et qu'on doit rapporter à une inspiration commune la conformité générale de leurs enseignements. Nous trouvons bien en effet chez Bhela, comme chez Caraka, la notion de l'identité du vent atmosphérique et du souffle organique qui, soit dans la nature, soit dans le corps, est la cause de toutes les activités,

(1) Selon la correction graphiquement plausible de E. conj. : «c'est la cuisson de ce qui est mangé qui est la fonction du souffle en bas». Ce sens serait toutefois en désaccord avec la doctrine ordinaire d'après laquelle c'est le *samâna* qui attise le feu digestif cuisant les aliments, tandis que l'*apâna* assure l'expulsion des excréta comme il vient justement d'être dit. Mieux vaut donc traduire le texte sans le corriger et entendre que c'est la cuisson des aliments qui donne lieu à la fonction excrétrice de l'*apâna*, parce que c'est elle qui produit les excréta, fournissant ainsi la matière sur laquelle s'exerce l'*apâna*.

(2) E. : le mouvement du corps.

(3) Un verbe est supposé par les accusatifs, ou bien il faut corriger ceux-ci en nominatifs.

(4) E. conj. : la syncope.

cause divine mais dont la divinité consiste dans sa puissance matérielle d'élément de la nature.

Le texte suivant de Suçruta développe encore, et avec plus de détails, la même théorie quoique, selon la tradition, il ne relève pas de la même école. Ceci tient à l'origine, selon toute apparence commune, des deux grandes écoles āyurvédiques et garantit par là même l'ancienneté de la théorie qui préexistait nécessairement à ses expressions diverses mais concordantes.

SUÇRUTA, NIDĪYASTHĀNA, I^o.

[1] athāto vatsyādhinidināṃ vyākhyāsyāmaḥ¹ [2] Dhanvantarīm dharmabīrtām varistham amṛtodbhavam carāṇīṃ upasamgrīhya Suçrutāḥ prapreçhati [3] vāyohi prakṛtibhūtasya vyāpannasya² ca kṛpīnāṃ sthūṇāṃ karmā ca rogāṇi ca vada me³ vadatām vata [4] tasya tad vacanāṃ çentrā prabhavāt bhīṣajām varāḥ | svayambhūṛ eṣa bhagavān vāyur ity abhīçakalītaḥ [5] svātantryān nītya-bhavaḥ ca sarvaçālvāt tatthaiṣa ca | sarveṣāṃ eva sarvātmā sarvaloka⁴ namaskṛtāḥ [6] sthūṇyutpattivīnāṣeṣu bhūtanām eṣa kāraṇam avyakto vyaktakarmā ca rukṣṣi cito bhghuḥ kharāḥ [7] tiryaggo dvigūṇaḥ caiva rajohabula eva ca⁵ arintvavleço doṣāṇāṃ neta rogasaṃhārāt [8] āçukāri mūhuceri palvādhānagudalayaḥ | dāhe vicarataḥ tasya lakṣaṇāni nibodha me [9] doṣadhātvaçgnisamatām saṃprāptīm viçayeṣu ca⁶ | kriyāṇāṃ ānulomyaṃ⁷ ca karoty akupito⁸ nīlāḥ [10] yathāgnīḥ pūrādāha bhīno nāmanasthānatmakarmabhiḥ⁹ bhīno nīlas tatthā hy eko nīmaçthīnākriyāmayāḥ [11] prāṇodanau samānaḥ ca vyānaḥ cāpāna eva ca sthānasthā mārutāḥ pāira yāpāyanti çarṣiṇāṃ [12] vāyur yo vaktṛsaṃcārī sa prāṇo nāma dādhīk¹⁰ | so¹¹ ānāṃ praveçayaty antaḥ prāṇmāḥ cāpy avalambate [13] prāyaçāḥ kurute dusto hikkāç-vāsālikān gadān¹² udāno nāma yas tūrdhvaṃ upaiti pavanottamaḥ [14] tena

⁽¹⁾ Le texte est établi d'après les éditions suivantes : Madhusudanagupta, Calcutta, 1835 (M.); Jivānandavidyāsāgara, 3^e éd., Calcutta, 1889 (J.); Kāḥprasanna Kavicekhara, Calcutta, 1898, en caractères bengalis (K.); avec commentaire de Dāhāṇa (DK.) et traduction bengalie; Yādavaçarmaṇa (Jadavī Trikaṃjī), 2^e éd., Bombay, 1931 (Y.) avec commentaire d'après les éditions précédentes qui le reproduisent et l'édition séparée de Jivānandavidyāsāgara, 3^e éd., Calcutta, 1891 (DJ.). A été utilisé de préférence celui de Gayadāsa, la de Bikanir (n° 1763) par Umeçacandragupta, Bibl. nat., *sanscrit* 1177, p. 1-37 (G.). G. tirées de Gayadāsa; c'est pourquoi ce dernier, commentateur plus ancien, a été ici suivi avant Dāhāṇa. — Les vers ne sont numérotés que dans J. et Y.; Y. ajoutant une phrase 2 après la phrase 1 d'introduction, sa numérotation se trouve décalée de 1 par rapport à celle de J. Dans K. se présente une numérotation par groupe des vers du début.

⁽²⁾ Y. ajoute yathavāca bhagavān Dhanvantarīḥ [2].

⁽³⁾ Mon exemplaire de J., qui a appartenu à Cordier, porte de sa main en marge :

viṣannasya... = G. var., p. 6, l. 3.

⁽⁴⁾ J. de la main de Cordier : vadasya = G., p. 6, l. 9; G. var. : vada me.

⁽⁵⁾ J. de la main de Cordier : pūrvaḥbhūtāḥ... = G., p. 8, l. 9.

⁽⁶⁾ G., p. 12, l. 3, complété par l. 8, lisait : indriyārthopasaṃprāptīm doṣadhātvaçgni-

vaikṛtāṃ; la première partie de cette variante est citée par D. d'après G.

⁽⁷⁾ G., p. 12, l. 14 : ānulapaṇ.

ladibhojyair santapadyair bhuya-ā sevitaṇ ca || [42] kṣipraṁ raktaṁ duḥṣṭim āyāti
 tac ca vāyur mārgam sanirupadhy ācū yātaḥ | kruddho tyartham mārgarodhāt so
 vāyur atyudriktam dūṣayet raktaṁ ācū || [43] tat saniprktam vāyuna dūṣitena
 taprābhāṣād ucyate vātaraktaṁ | tadāyat pittaṁ dūṣitenāśrjāktam clesmā dūṣṭo dūṣite-
 nāśrjāktah || [44] sparśodhigau todabhedapracosasāpopeṭau vātaraktena pīdan
 pītāsrgbhāṣām upradabau bhavetām atyarthoshaṁ raktaṣophou mrdū ca || [45] kaphā-
 mantau cīetacītau sacophau pīnastambbau clesmaduṣṭe tu rakte | sarvair duṣṭe ṣoṇite
 cāpi doṣāḥ svamī svamī rūpaṁ padayor padayor darcayanti || [46] prāgrūpe cītilau svinnau
 cītalau saviparyayan | vaivaryatodasuptatvāgurutvāvasamanvītau || [47] padayor
 mūlam āsthāya lādacid dhatayor api | ākhor viśam⁽¹⁾ iva kruddham tad deham
 anusarpati || [48] ājānusphuṭitam tac ca prabhinnaṁ prasarutām ca yat | upadravaṇ
 ca yaḥ juṣṭam prāṇamāmsakṣayādibhiḥ || [49] ṣoṇitam tad asādhyaṁ syād vāpyam
 samvatsarottīhitam | yadā tu dhamaṇi sarvaḥ kupito 'bhyeti mārutaḥ || [50] tadākṣe-
 paty ācū mulur mulur deham muluṣṭarāḥ | mulur mulus tad ākṣepādākṣepaka iti
 smṛtaḥ || [51] so 'patānakasanyūno yaḥ pātayaty antorāntarā | kaphānvito bhṛgaṁ
 vāyus tāsya eva yadi tiṣṭhati || [52] sa dandaḥ stambhayaḥ kṛchro daṇḍāpatānakah |
 hanugrahas tadātyartham so 'nām kṛchraṁ nisevate || [53] dhanus tulyaṁ namedhyas
 tu sa dhanuḥstambhasanyūnalah | aṅgulīgulphajāharahrivakṣogolāsamerītaḥ ||
 [54] snāyupratānam⁽²⁾ anilo yadākṣipati vegavān | viśtadbhāṣah stabdbahanur
 bhagnaparcvāḥ kapham vaman || [55] abhyanteram dhanur iva yadā namati māna-
 vah | tadāśya⁽³⁾ abhyanterāyāmam kurute māruto bali || [56] bāhyasnāyupratānastho⁽⁴⁾
 bāhyāyāmam karoti ca | tam asādhyaṁ budbāḥ prāhur vakṣahkṣatyūrubhāṇjanam ||
 [57] kaphapītānvito vāyur vāyur eva ca kevalah | kuryād ākṣepakam tv anyam catur-
 tham abhigbātajam || [58] garbhapatānamittaḥ ca ṣoṇitāṭisravāc ca yaḥ | abhigbāta-
 nimittaḥ sa na sidhyaty apatānakah || [59] adhogamāḥ satiryagga dhamaṇir ūrdhva-
 dehsaḥ | yadā prakupito tyartham mātariḥva prapadyate || [60] tadāvyatarapakṣasya
 sandhibandhān vimokṣayan | hanti pakṣam tam āhur lu pakṣpātām bhisagvarāḥ ||
 [61] yasya kṛtsnam cārīrārdham akarmānyam acetanam | tadā⁽⁵⁾ pataty asūn vāpi
 jahaty aṇilapīditah || [62] cūddhavalahalam pakṣam kṛchrasādhyaṭamam viduḥ |
 sādhyam anyena samśṛṣṭam asādhyaṁ kṣayahetukam || [63] vāyur ūrdhvaṁ vājē
 sthānāt kupito hṛdayam cīrah | caṅkhau ca pīdayaty aṅgany ākṣipen namayec ca saḥ ||
 [64] nimittāḥso niṣestāḥ stabdhāḥso vāpi kūjati | nirucchvāso 'bhaḥ kṛchād uccvha-
 syān naṣṭacetanaḥ || [65] svasthah syād dhrdaye mukte hy āste ca pramuhyaṇi |
 kaphānvitena vātena jñeya ṣo 'patānirakah || [66] divāsvapnāsana⁽⁶⁾ sthānavikṛtā-
 dhva⁽⁷⁾ nirīksaṇi | manyāstambham prakurute sa eva clesmaṇvītaḥ || [67] garbhi-
 nṣūtīkābālavṛddhakṣiṇeṣv asṛkṣaye⁽⁸⁾ | uccair vyāharato tyartham kṣādātah kṣhīṇāni
 ca || [68] hasato jimbhato bhārād viśamāc cṛṇayanād⁽⁹⁾ api | cironāsaneṣṭhacibukala-
 laṭeḥṣasandhigah || [69] ardayitvānilo vaktrem arditam janayaty atah | vaktribhavi-
 tam | grivācibukadantānām tasmīn pāṇṇe tu vedanā || [71] vāyāgrajo romaharṣo
 vepathur vetram āvilam | vāyur ūrdhvaṁ tvaci svāpas todo manyāhanugrahaḥ | tam
 arditam iti prāhur vjādhim vjādhivīcāradaḥ || [72] kṣiṇasyānimikṣasya prasaktam
 soktabhāṣiṇah⁽¹⁰⁾ na sidhyaty arditam vādhām tvavarsam vepanasya ca || [73] pārcni-

(1) D. : ākhor ity ādy ulumbareṣya viśam. — (2) D. : snāyupratānam snāyuvistāram. —

(3) M., J., K. : tadā so 'bhy'. — (4) D. : bāhyasnāyavah pādamaṇḍapindikākatiprethagrivapac-
 cīmabhyāḥ-grāyāḥ. — (5) M., J., K. : tatah. — (6) M., J. : 'asama'. — (7) M., J., K. : 'toriddha'.

(8) Demi-vers rejeté par les commentateurs Jeyhala, etc. selon D. d'après lequel la suite
 uccair, etc. est garantie par la plupart des médecins. — (9) Var. indiquée par D. : vṛṇasānād.

— (10) M., J., K. : prasaktāvyaktabhāṣiṇah; D. : prasaktam satatam.

pratyāṅgulinā tu kaṇḍarā yānīlārditā | sakthnah⁽¹⁾ kṣepam nigṛhṣtyād gṛdhrastiti hi
sā smṛtā || [74] tala⁽²⁾ pratyāṅgulinā tu kaṇḍarā bāhupṛsthataḥ | bāhvoḥ karma-
kṣayakāri viśvācī hi sā smṛtā || [75] vātaṇḍitajāḥ ṣoḍho jānumadhye mahārurajā
cīrali kṛstukapūrvāḥ⁽³⁾ tu sūhulāḥ kṛstukamūrdhnavat || [76] vāyuh kaṭyāni sthītāḥ
sakthnah⁽⁴⁾ kaṇḍarām āksipet⁽⁵⁾ yadā | khañjas tadā bhavet jantuh paṅguli sakthnor
dvayor vadhāt || [77] prakṛāman vepate yas tu khañjanā iva ca gacchati | kaṭyā-
khañjanā tam vāyān muktasandhiprabandhanam || [78] nyaste tu viśame⁽⁶⁾ pāde
rurajā kuryāt samīranajā | vātakantaka ity eṣa vijñeyah⁽⁷⁾ khudā⁽⁸⁾ kācṛitah | [79] pādavyoh
kurute dāḥam pītāsṛksahito⁽⁹⁾ nīlāḥ | viśeṣataḥ ca kramanāt⁽¹⁰⁾ pūladhām tam ādicet ||
[80] hrīṣyataḥ caranau yasya bhavataḥ ca prasuptavat⁽¹¹⁾ | pādabarsah sa vijñeyah
kaphavātaprakopajāḥ || [81] amsadeṣasthito vāyuh⁽¹²⁾ ṣoṣayitvā sabandhanam⁽¹³⁾ | sīrūḥ⁽¹⁴⁾
tv ākucya⁽¹⁵⁾ talastho janayati avabāhukam⁽¹⁶⁾ || [82] yadā cābdavahomī sroto vāyur
āṇṛtya tisthati | cūddhah⁽¹⁷⁾ cṣēmānvito vāpi bāhukīyam tena jiyate || [83] hanuṇān-
khañcīropīvam yasya bhindann⁽¹⁸⁾ vānīlāḥ karṇavyoh kurute ṣūlām karṇeṣūlām tad
ucyate || [84] āṇṛtya sakapho vāyur dhāmanih⁽¹⁹⁾ cābdavāhinih⁽²⁰⁾ | narān karoty⁽²¹⁾ akrivakān
mukaminmīnā⁽²²⁾ gadgadān || [85] adho yā vedanā yati varcomūtrāṇyothitā | bhin-
dantīva gudopastham sā tuṇity⁽²³⁾ abhūdhivāte⁽²⁴⁾ || [86] gudopasthotthitā saiva pratilo-
masarpīnt⁽²⁵⁾ | vegaili pakvācayam⁽²⁶⁾ yāti patitupī tu sā smṛtā || [87] sūtopam⁽²⁷⁾ atyogra-
rujam ādhimātām udarām bhīṣam | sūlhanam⁽²⁸⁾ itī jānīyād ghoram⁽²⁹⁾ vātānīrodhajāḥ ||
[88] vimuktapārcavahīdayam tad evām⁽³⁰⁾ ṣayoththitam⁽³¹⁾ pratyādhmānam⁽³²⁾ vijñīyāt kapha-
vyākulitānīlam⁽³³⁾ || [89] asthīlāvādghanam⁽³⁴⁾ granthim⁽³⁵⁾ urddhvam⁽³⁶⁾ āyatam⁽³⁷⁾ unnatam⁽³⁸⁾
vātāsthīlam⁽³⁹⁾ vijñīyād bahirmārgāvarodhinim⁽⁴⁰⁾ || [90] etām eva rūṣayuktām⁽⁴¹⁾ vataṣṣmū-
trārodhinim⁽⁴²⁾ | pratyasthīlam⁽⁴³⁾ itī vadej jathare⁽⁴⁴⁾ tiryaṅguthītam⁽⁴⁵⁾ ||

TRANSCRIPTION.

[1] Nous allons à présent exposer l'étiologie des maladies du vent⁽¹⁾. [2] Su-
grata interrogea Dhanvantari, le meilleur des soutiens de l'Ordre, né avec l'am-
broisie⁽²⁾, après avoir salué ses pieds. [3] « O le meilleur de ceux qui parlent,
dis-moi la localisation, la fonction et les maux du vent à l'état normal et dérangé
par les excitants. » [4] Dès qu'il eut entendu son discours, le meilleur des méde-
cins répondit : *Théorie générale du vent*. — L'Être existant par lui-même, ce Bien-
heureux, c'est, dit-on, le vent. [5] Puisqu'il ne dépend que de lui-même, est
perpétuellement existant et aussi puisqu'il va partout, c'est, pour toutes les choses,
l'âme universelle à laquelle le monde entier rend hommage⁽³⁾. [6] C'est lui la
cause efficiente des êtres⁽⁴⁾, dans leur conservation, leur naissance et leur destruction.

(1) M., J., K. : sakthnoh. — (2) M., J., K. : talam. — (3) Dī. : kṛstukapūrvāḥ
cīrali; Dī., DK. : kṛstukapūrvāḥ purāvarah. — (4) Var. indiquée par Y. : sakthnoh. —
(5) G., p. 33, l. 10 : āksipet tat kṣipet 'a vadarthe. — (6) Var. Y. : viśamam. — (7) Var.
Y. : ākucya, khula. — (8) M., J., K. : kramataḥ. — (9) Var. Y. : hrīṣyate caranau yasya bhavataḥ
ca prasuptatam. — (10) M., J., K. : ṣoṣayitvā sabandhanam. — (11) M., J., K. : cīrāḥ.
— (12) G., p. 34, dern. l. : ākucya cīrāḥ. — (13) M., J. : minmīnā; G., p. 36, l. 2 : minmīnā.
— (14) Y. : minmīnā. — (15) M., J., K. : upadīyate. — (16) Y. : ajoute : ainsi dit le bienheureux
Dhanvantari. — (17) Allusion à la légende qui fait naître Dhanvantari, incarné ici dans le roi
Divodāsa, du barattement de la mer par lequel a été produite l'ambrosie. — (18) J., variante
Divodāsa, du barattement de la mer par lequel a été produite l'ambrosie. — (19) J., variante
Conduir : ... les anciens ont rendu hommage. — (20) Ou « des éléments », G. rapproche
avec raison Car., Sūte, XII, 82 (ci-dessus) et laisse le choix entre les deux interprétations
de ākūta « êtres » ou « éléments » (p. 8, l. 13 : bhūtānām prānīnām mahābhūtānām vā eṣa-
nām).

Non manifeste, mais d'action manifeste⁽¹⁾, il est âpre, froid, aigu⁽²⁾. [7] Il va horizontalement, a deux propriétés⁽³⁾, et beaucoup de passion⁽⁴⁾. Il a une puissance inconcevable, il est le conducteur des éléments de trouble⁽⁵⁾, il brille parmi la multitude des maux⁽⁶⁾. [8] Il agit promptement, circule constamment. Il a pour siège l'intestin et le rectum. Apprends-moi ses caractères quand il circule dans le corps. [9] *Fonctions normales du vent dans le corps.* — Quand il n'est pas excité, le vent assure l'équilibre des impuretés, des éléments organiques et du feu, l'entrée en contact (la sensation) dans les domaines (des facultés⁽⁷⁾) et le déroulement normal des activités. [10] De même que le feu est divisé en cinq⁽⁸⁾ quant aux noms, aux sièges et aux fonctions propres, de même est divisé le vent, qui est un quant aux dénominations, aux localisations et aux activités⁽⁹⁾. [11] Le souffle d'en haut et le souffle d'en haut, le souffle concentré, le souffle diffusé et le souffle d'en bas, sont les cinq vents qui, lorsqu'ils se tiennent à leur place, font marcher l'être corporel. [12] Le vent qui circule dans la bouche s'appelle souffle de devant *prāna*⁽¹⁰⁾, il sustente le corps, fait entrer la nourriture au dedans et soutient les

(1) D. : *avakto 'drcyamurlih | vaktakarmā prakatakrīyaḥ* «*avakto* = de forme invisible; *vaktakarmā* = d'action manifeste».

(2) Cf. Car., *Sūtr.*, XII, 4 et 7, que reproduit G. en lisant : *rukṣaḥ cīto laghu sūkṣmaḥ calo 'tha vāṇalā khara iti* «*âpre, froid, léger, subtil, mobile, inconsistant, aigu*».

(3) G., p. 10, l. 4, Dī. : *divyuna iti śabdaspargagūṇaḥ* «*a deux propriétés*» = *a pour propriétés le son et le tact (c'est-à-dire celles de se faire entendre et sentir)*. Bī. et Dk. : *citasparṇa* «*le froid et le tact*» (mauvaise leçon).

(4) Il s'agit de la propriété «*passion*» (*rajoguna*) que le Sāṃkhya reconnaît dans la Nature comme propriété spécialement active. L'expression revient à dire : «*il a beaucoup d'activité*». Cf. *Ātapathabrāh.*, VIII, 7, 2, 10 : *divyuno bahulataḥ* (dans un contexte tout différent).

(5) Des impuretés du corps ou des trois éléments de trouble, mais en ce dernier cas il faut admettre, avec ceux qui tiennent pour cette interprétation, qu'il est son propre conducteur puisqu'il est au nombre de trois (G. et B.).

(6) On pourrait traduire simplement «*il est le roi de la multitude des maux*» avec la version bengalie (*vyādhigāner rājā*), mais G. et D. ne veulent pas qu'ici *rāt* soit synonyme de *rajan* (G., p. 11, l. 1 : *nāyam rājabdo rājā* [corr. *ṛjā*] *parjāyah*; Dī. : *na tu* [Dī. et Dk. ont par erreur *nanu*] *ratjabdo rajaparyāyah*); G. explique : *rogasamuhe rājati*, D. : *rājate gobbate*.

(7) G. : «*l'entrée en contact avec les objets des facultés, la désorganisation des facultés, des éléments organiques et du feu, c'est-à-dire d'une part qu'il ferme le circuit de la sensation, fait atteindre au sujet sentant les objets qui tombent sous le coup des facultés sensorielles et d'autre part qu'il est l'antagoniste ou le régulateur des éléments perturbateurs de l'organisme*».

(8) G. et D. précisent qu'il s'agit des cinq formes du feu dans le corps et les énumèrent. Ils ajoutent qu'il ne s'agit pas, comme le veulent certains, des cinq feux rituels.

(9) Le suffixe *-maya* a ici une valeur abstraitive, cf. *rānumaya* «*art oratoire*», proprement «*ce qui consiste en paroles*» (L. Revot, *Grammaire sanskrite*, 5 201). Cependant G. et D. entendent : «*kriyā -ūmayāḥ kriyāyānapācānādikāy ātmanāmlapālādinaḥ* «*quant à la fonction, c'est-à-dire la cuisson de la nourriture, etc.; quant à la maladie c'est-à-dire, l'acidité, la maturation (combustion excessive), etc.*». La traduction bengalie, avec raison, semble-t-il, ne les suit pas (seī prokaro eko vāyui nāmo sthāno ō kriyā rde même le vent, un, quant aux noms, sièges et actions). La traduction anglaise de K. J. Bhishagratna, Calcutta, 1911, t. II, p. 3, est trop libre pour qu'on puisse juger de l'interprétation sur laquelle elle repose. Le traducteur latin, Fr. Hessler, Erlangen, 1844, t. I, p. 169, a compris comme G. et D.

(10) G., p. 13, l. 11, note que «*dans un autre livre, le souffle de devant est dit siéger dans le cœur; le souffle de devant est dans le cœur, le souffle d'en bas dans le rectum, le souffle concentré va au milieu de l'ombilic, le souffle d'en haut se place dans la région de la gorge, le souffle diffusé va dans tous les membres et les articulations (tantrantare hi hṛdayācraṇyaḥ*

souffles⁽¹⁾. [13] Troublé, il produit principalement les affections telles que le hoquet et l'essoufflement. Celui qui se nomme souffle d'en haut, vent supérieur, se dirige en haut. [14] Par lui débouche ce qui a pour caractère d'être dit, chanté, etc...⁽²⁾. Il produit spécialement les maux qui surviennent au-dessus des clavicules. [15] Celui qui circule dans les réceptacles du cru et du cuit⁽³⁾, le souffle concentré (*samāna*), de concert avec le feu⁽⁴⁾ cuit la nourriture et sépare les substances particulières qui se trouvent par là produites. [16] Il produit les maux tels que les tumeurs, les affaiblissements du feu (digestif)⁽⁵⁾, les diarrhées, etc. Celui qui circule par tout le corps, le souffle diffusé (*vyāna*), agit pour entraîner le suc organique. [17] et faire couler la sueur et le sang et il fait faire les gestes des cinq sortes⁽⁶⁾ et, excité, il provoque surtout les maux qui vont par tout le corps. [18] Celui qui a pour siège le réceptacle du cuit (l'intestin), le souffle d'en bas (*apāna*), c'est ce vent qui, au moment convenable, entraîne les excréments, les urines, le sperme, les embryons et les menstrues vers le bas. [19] Excité, il provoque les maux terribles qui siègent dans la vessie et le rectum : mais les troubles du sperme et les maux urinaires sont produits par l'excitation du souffle diffusé et du souffle d'en bas (associés). [20-21] Et, tous ensemble excités, ils (les cinq vents) déchirent le corps indubitablement.

Je vais exposer ci-dessous les perturbations que provoque le vent fortement excité qui siège aux différentes places. Le vent excité dans le réceptacle du cru (l'estomac) provoque les maux tels que les vomissements, etc.

[22] L'égarément, l'évanouissement, la soif, la saisie du cœur, le point de côté. Celui qui siège dans le réceptacle du cuit (l'intestin) provoque le bruit d'entrailles et la douleur aigue (colique) au nombril⁽⁷⁾. [23] La dysurie et la constipation, l'occlusion intestinale, la souffrance à la trifurcation (du tronc et des cuisses). Excité, le vent peut produire la mort des facultés (sensorielles et actives) dans

prāna uktah | hrdi prāno gude 'pānah samano nābhmadhyagah | udānah kanthadeṣasthah vyānah sarvaṅgasandhyā itī ||). Cf., en effet, *Jogacudamanyupaniṣad*, 23 24, avec quelques différences.

(1) Autres que lui, ou simplement « la vie » qui est un sens usuel de *prāna* au pluriel. — G., p. 13, l. 14 : *prānavālabhanavacanena tu hṛdayāvalambanāṁ uktam | prānānāṁ viśeṣeṇa hṛdayamarmasthitatvāt* « par l'expression soutien des souffles on désigne le soutien du cœur, hṛdayamarmasthitatvāt » par l'expression soutien des souffles on désigne le soutien du cœur. G. développe ensuite cette interprétation, D. reprend une partie de ce développement. Tous deux ajoutent une citation : *yathā saindhavo 'śvāh caṅkum utpātya dhāvati tadvad prāno* (G. ajoute 'nito) « une citation : yathā saindhavo 'śvāh caṅkum utpātya dhāvati » « de même qu'un cheval du Sindh ruddhah sarvān vayoṁ utpātya prayanakāle dhāvati » « de même le souffle (G. : le souffle de devant) arrêté, s'échappe en arrachant son piquet, de même le souffle (G. : le souffle de devant) arrêté, s'échappe au moment de la mort en arrachant tous les vents ». Dans D. cette citation est introduite par *yad uktam* « car il est dit dans le Vedā », dans G. par *yad uktam* « car il est dit dans Buṛuta ». Cordier, dans une note de sa main sur le manuscrit de G., suppose qu'il s'agit d'une rédaction ancienne de Buṛuta parce qu'il n'est pas d'usage que le commentateur désigne ainsi le texte qu'il commente. Mais la bonne leçon doit être *gratau* « dans le Vedā » car la citation est une reproduction approximative de *Bṛh-up*, VI, 1, 13.

(2) G., D. variante : le domaine de ce qui est dit, chanté, etc.

(3) L'estomac et l'intestin.

(4) Var. : avec le concours du feu.

(5) Var. : les tumeurs, les diarrhées où il y a association avec le feu.

(6) G. et D. : extension, contraction, flexion, redressement, latéropulsion, ou, selon d'autres rapportés par D. : marche, extension, redressement, ouverture des yeux et fermeture des yeux.

(7) Var. : la douleur aigue et l'occlusion intestinale.

l'oreille, etc. [24] Celui qui se trouve dans la peau peut provoquer le mauvais teint, le tressaillement, la rudesse, le sommeil (l'insensibilité tégumentaire), la cuisson, la piqure, la gergure, la desquamation. [25] Celui qui est parvenu au sang peut provoquer des ulcères, celui qui siège dans les chairs, des nodosités douloureuses, de même, celui qui siège dans la graisse, des nodosités indolentes non ulcéreuses. [26] Celui qui a atteint les vaisseaux peut produire la douleur lancinante, la contraction et la plénitude des vaisseaux. Celui qui a atteint les tendons, la paralysie et le tremblement, la douleur lancinante ainsi que la convulsion. [27] Celui qui est parvenu aux jointures rend les jointures douloureuses et enflées et, il peut provoquer le dessèchement des os et leur fissuration ainsi que la douleur lancinante, celui qui siège en eux. [28] Et, quand il a atteint la moelle, le mal ne se calme jamais. Quand le vent a atteint le sperme, il y a absence de production ou production troublée. [29] Le vent qui se rend partout parcourt successivement les éléments constitutifs des mains, des pieds, de la tête et peut envahir tout le corps des hommes. [30] Celui qui se rend partout provoque la paralysie, les convulsions, le sommeil (anesthésie), l'enflure et les douleurs lancinantes et, mêlé (aux autres éléments de trouble), dans les sièges qui ont été dits, des maux complexes. [31] Le vent qui est parvenu dans les membres peut provoquer des maux innombrables. Il peut y avoir inflammation, échauffement et évanouissement quand le vent est associé à la bile. [32] Froid, enflure et lourdeur, quand il est enveloppé de pituite.

La piqure comme par des aiguilles, horreur du contact (hyperesthésie), sommeil (hypoesthésie). [33] et les autres perturbations de la bile peuvent avoir lieu lorsque le vent est associé au sang. Lorsque le souffle de devant est enveloppé de bile il y a vomissement et il apparaît de l'inflammation. [34] Lorsqu'il est enveloppé de pituite, de la faiblesse, de la dépression, de la lassitude et de la mauvaise mine. Quand le vent d'en haut est associé à la bile : évanouissement, inflammation, vertige, lassitude. [35] Absence de transpiration et horripilation, feu (intérieur) diminué, froid et impotence, quand il est enveloppé de pituite.

[36] Lorsque le souffle concentré est associé à la bile : sudation, inflammation, brûlure et évanouissement. Et, lorsqu'il est enveloppé de pituite : excédent de pituite, excréments et urines, horripilation. Lorsque le souffle d'en bas est associé à la bile, il peut y avoir inflammation et brûlure et (chez la femme) flux de sang.

[37] Quand il est enveloppé de pituite : lourdeur dans la partie inférieure du corps. Lorsque le souffle diffusé est enveloppé de bile : convulsions, lassitude.

[38] Tous les membres sont lourds et il y a raideur des jointures des os, (telle est) la symptomatologie (liṅga) quand le souffle diffusé est enveloppé de pituite et il y a aussi paralysie des mouvements. [39]⁽¹⁾ Généralement, chez les délicats, chez ceux qui se nourrissent et se comportent indûment, par suite de fatigue excessive due aux femmes, aux spiritueux et aux exercices, qui sont le chemin des maux⁽²⁾, [40] par suite d'écart du régime de la saison et de l'emploi déréglé des corps gras, etc., le sang venteux s'excite chez le continent comme chez le corpulent. [41] Chez celui qui va avec des éléphants, des chevaux, des chameaux et autres, le vent va à excitation par suite de ses causes habituelles (d'excitation), par les nourritures de légumes, etc. piquants, chauds, acides, caustiques, et par les échauffements, etc. trop habituels. [42] Rapidement, le sang arrive à la corruption et bloque le chemin du vent. Ce vent, aussitôt rendu violemment excité par le blocage de sa

(1) 39 et 40 probablement interpolés, cf. notes du texte.

(2) Var. : par suite d'affliction.

route, peut aussitôt troubler démesurément le sang. [43] Celui-ci, mélangé avec le vent troublé par sa prédominance est dit «sang venteux». De même la bile mêlée avec le sang troublé, la pituite troublée mêlée avec le sang troublé. [44] Redoutant le contact, atteints de piqûres, de gerçures, de dessèchement, de sommeil (anesthésie) sont les pieds du fait du sang venteux. Par suite de la bile et du sang ils ont une inflammation violente, sont extrêmement chauds, ont de l'enflure rouge et sont lisses. [45] Ils sont prurigineux, blancs et froids, enflés, gonflés et impotents lorsque le sang est troublé par la pituite. Et les troubles, lorsque le sang est troublé par tous, manifestent aux pieds chacun son aspect propre. [46] Comme symptôme prémonitoire, ils sont mous, suants, froids (ou) ont les caractères contraires, sont affectés de mauvaise couleur, de piqûres, de sommeil (anesthésie), de lourdeur, de chaleur. [47] Lorsqu'il (le sang) s'est porté à la plante des pieds, parfois aussi à la paume des mains, comme le poison du rat⁽¹⁾, il s'infiltre dans le corps. [48] Quand il s'est étendu jusqu'aux genoux et lorsqu'il est épanché étant fragmenté (c'est-à-dire épanché sous forme de taches disséminées, pétéchiées) et lorsqu'il est agrémenté de complications comme affaiblissement du souffle et de la chair. [49] le sang peut être incurable (ou) guérissable après des années. Mais, lorsque le vent excité envahit tous les vaisseaux, [50] alors, d'une marche soudaine, il convulse vivement et à tous moments le corps et, comme il le convulse à tous moments, il est traditionnellement appelé «convulseur» (*āksepaka*) [51] On appelle «tenseur» (*apatānaka*)⁽²⁾ celui qui fait tomber (*pātayati*) par intervalles, si le vent associé à la pituite occupe violemment les (vaisseaux). [52] Celui qui fait tenir raide comme un bâton est grave, c'est le «tenseur en bâton» (*danūpatānaka*, tétanos droit). Quand il saisit la mâchoire très fortement (trismus) on use difficilement de nourriture. [53] Celui qui courbe comme un arc tire son nom de la raideur en arc (*dhanuḥstambha*). Il siège dans les doigts, les chevilles, l'abdomen, le cœur, la poitrine et la gorge. [54] Quand le vent impétueux convulse l'expansion des tendons, on a les yeux fixes, la mâchoire rigide, le flanc tordu (pleurothotonos), en vomissant de la pituite. [55] Quand l'homme ploie comme un arc en dedans, alors le vent puissant provoque sa «contraction en dedans» (emprosthotonos). [56] et, s'il se trouve dans les expansions des tendons d'en dehors⁽³⁾, il provoque la «contraction en dehors» (opisthotonos). Les

(1) D. : poison du *Ficus glomerata* qui est en réalité le nom d'une maladie du peau (auḥumbara, Suṣr., *Ād.*, I, 3, mais le poison du rat, cense contenu dans son sperme, est bien connu de Suṣruta comme donnant lieu à des accidents étendus, *Kalp*, VI, 5-7, qui décrit justement des enflures, éruptions, fièvres, essoufflement, affaiblissement, etc., par corruption du sang.

(2) Ce mot dépend de *tan-* «tendre» et non de *pat-* «tomber», l'étymologie proposée ici est donc fallacieuse. Les maladies en question sont les différentes formes du tétanos dont le vent «convulseur» provoque les spasmes. Les noms d'*āksepaka*, *apatānaka* sont des épithètes du vent en fonctions tétanisantes mais deviennent aisément les noms des formes morbides provoquées par lui, en ce cas ces mots sont employés pour *āksepakaroga*, *apatānakaroga*, etc. On a pu croire qu'*apatānaka* désignait l'épilepsie (Suṣr., trad. Kuma Lal Bhisagratna) sans doute à cause de l'indication qu'il y a chute mais l'épilepsie est bien connue et décrite par ailleurs sous le nom d'*apasmāra* et la mention des chutes, qui ne sont pas caractéristiques du tétanos (dont les accès sont toutefois incompatibles, bien entendu, avec la station debout), semble bien due au souci d'étymologie manifesté; tout le reste du morceau se rapporte clairement au tétanos et aux diverses formes d'accidents tétaniques.

(3) D. : «les tendons d'en dehors sont ceux qui siègent aux plantes des pieds, aux masses charnues (mollets, etc.), aux parties postérieures des hanches, du dos et du cou». Ce sont là les muscles dont la contracture réalise l'opisthotonos.

[89] On doit savoir qu'un nodule ferme comme un noyau, élargi en haut, élevé, est un «noyau de vent» (*viddshlā*), bloquant les voies extérieures. [90] On doit dire que celui qui est accompagné de douleurs, bloquant les vents, les fèces et les urines, développé horizontalement dans l'abdomen est le «noyau à rebours» (*pratyashlā*).

Le traité hippocratique « Des Vents ».

Les trois grands textes médicaux indiens sont donc d'accord pour faire du vent l'âme du monde et du corps, au sens concret du mot «âme». Les divers vents, souffles organiques ou «esprits animaux», sont les principes de toute manifestation de vie dans le corps. Les différences entre Suçruta et les textes de la tradition d'Ātreya ne tiennent pas au fond de la doctrine, elles résultent avant tout de ce que Suçruta n'insiste pas sur le rôle cosmique du vent et détaille au contraire son action dans le corps. Suçruta fait un exposé concordant mais beaucoup plus techniquement médical appartenant à un développement ultérieur de la médecine. Le traité hippocratique *Des Vents* enseigne la même doctrine générale que les trois textes indiens en se rapprochant plus des deux premiers, en raison du caractère peu technique de son exposé et en offrant toutefois des concordances de détail avec celui de Suçruta.

Les hellénistes ont été frappés depuis longtemps du caractère littéraire du traité *Des Vents*, fait, a-t-on dit, comme un discours en vue du grand public⁽¹⁾. E. Maass a jugé que son auteur avait dû imiter Gorgias⁽²⁾ et l'opinion la plus accréditée aujourd'hui, semble-t-il, veut qu'il soit en tout cas le discours d'un sophiste. Ceci expliquerait son caractère peu technique — qui, de toute manière, est un fait — et impliquerait que son attribution à Hippocrate est fautive.

Sur ce dernier point, il paraît difficile de s'arrêter à une opinion définitive. Les critiques ne se sont jamais accordés sur les traités qu'on peut regarder comme authentiques⁽³⁾, les critères d'authenticité proposés étant hypothétiques et mille hypothèses étant possibles selon les façons dont on se représente l'esprit du maître et ses préoccupations. Mais il serait certain que le traité *Des Vents* est, par sa forme et sa doctrine, en désaccord avec la plupart des pièces les plus importantes de la Collection. Pourtant le péripatéticien Ménon tenait ce traité pour une œuvre d'Hip-

(1) Cf. Axel Nelson, *Die hippokratische Schrift ΠΕΡΙ ΦΥΣΩΝ*; *Text und Studien*, Uppsala, 1909, p. 98.

(2) *Hermes*, XVII, 1887, p. 566 et suiv.; Nelson, p. 99.

(3) Cf. A. Dicks, *Autour de Platon*, Paris, 1927, p. 14 et suiv., et compte rendu du Congrès de l'Association Guillaume Budé (Nice, 1935) dans A. Rey, *La maturité de la pensée scientifique en Grèce*, Paris, 1939, p. 433.

procrate et ceci implique, comme l'a montré Diels, qu'Aristote l'avait considéré comme tel⁽¹⁾. Diels et Wilamowitz en ont conclu qu'Aristote s'était lourdement trompé et ils ont été généralement suivis⁽²⁾. On doit observer, toutefois, que ce n'est pas seulement la forme du traité qui milite dans l'esprit des critiques modernes contre son authenticité, c'est aussi l'estime médiocre en laquelle ils le tiennent et qui le leur fait juger indigne d'Hippocrate⁽³⁾. Pourtant, le traité *Des Vents* (14) décrit une pathogénie naturelle de la maladie sacrée fort semblable à celle qui est exposée dans le traité spécial *De la maladie sacrée* dont on fait ordinairement un des plus grands titres de gloire du « père de la médecine ». Quoiqu'il en soit, le traité *Des Vents* n'avait pas paru dénué de valeur à Aristote et nous verrons, après l'avoir résumé, et en partie reproduit dans la traduction de Littré⁽⁴⁾, qu'il s'accordait avec des doctrines largement accréditées dans la médecine grecque au moins dès l'époque d'Hippocrate. Il appartient bien à la tradition hippocratique telle qu'elle était constituée avant l'époque d'Aristote et d'Alexandre.

RÉSUMÉ ET EXTRAITS DU TRAITÉ « DES VENTS »⁽⁵⁾.

[1] *Grandeur et difficultés de la médecine. Nécessité de reconnaître la cause générale des maladies.* [2] *La cause des maladies est une.* — Toutes les maladies ont un même mode d'être; elles ne diffèrent que par le siège. Au premier abord, elles n'ont entre elles aucune similitude, à cause de la diversité et de la dissemblance des lieux qu'elles affectent. Cependant il n'y a pour toutes qu'une forme et qu'une cause, toujours la même. Ce qu'elle est, j'essayerai de l'exposer dans la suite de ce discours.

[3] *De l'air considéré comme agent dans le monde*⁽⁶⁾. — Le corps des hommes est alimenté par trois sortes d'aliments; ces aliments sont nommés vivres, boissons, souffles. Le souffle⁽⁷⁾, s'appelle vent (*ἀνεμος*) dans les corps, air (*ἀήρ*) hors du corps. L'air est le plus puissant agent de tout et en tout⁽⁸⁾; il vaut la peine d'en considérer la force. Le vent (*ἀνεμος*) est un flux et un courant d'air; lors donc que l'air accumulé est devenu un courant violent, les arbres tombent déracinés par l'impétuosité du souffle, la mer se soulève⁽⁹⁾, et des navires d'une grandeur démesurée sont lancés en haut. Telle est la puissance qu'en cela il possède. Invisible, à la vérité, pour l'œil, il est visible à la pensée; car, sans lui, quel effet se produirait⁽¹⁰⁾?

(1) *Hermes*, XXVIII, 1893, p. 432. — (2) Cf. NELSON, *loc. cit.*, p. 106, 107. Nelson termine par une citation de Wilamowitz dont il fait sienne la conclusion : « Aristoteles hat im ihm (Hippocrate) den Sophisten von Π. Φ. gesehen : das ist schlimm für die Medizin, die er in Stagiros gelernt hatte ». — (3) BLASS, *Hermes*, XXXVI, p. 405, a supposé que le traité *Des Vents* attribué à Hippocrate par Aristote et Ménon n'était pas celui qui nous était parvenu mais un traité de plus grande valeur sur lequel le nôtre aurait été fait. Cette hypothèse a été approuvée par Th. GOMPERTZ, *Les Penseurs de la Grèce*, trad. franç., Paris, 1928, t. I, p. 321, note; elle n'en demeure pas moins une simple hypothèse. — (4) Les parties résumées sont en italique. — (5) E. LITTRÉ, *Œuvres complètes d'Hippocrate*, Paris, t. VI, 1849, p. 90 et suiv. — (6) Cf. Car., ci-dessus, 8 c-d; Bhela, 8-12; Supr., 4-8. — (7) Littré : πνεύμα; Nelson : πνέμα. — (8) Cf. Car., 8e; Bhela, 12; Supr., 5. — (9) Cf. Car., 8d. — (10) Cf. Car., 8e, Bhela, 12; Supr., 6.

De quoi est-il absent ou en quoi n'est-il pas présent? Tout l'intervalle entre la terre et le ciel est rempli de souffle. Ce souffle est la cause de l'hiver et de l'été⁽¹⁾ : dense et froid dans l'hiver, dans l'été doux et tranquille. La marche même du Soleil, de la Lune et des astres a lieu par le souffle⁽²⁾ ; car pour le feu le souffle est nourriture, et le feu privé du souffle ne pourrait pas vivre⁽³⁾, de sorte que la course éternelle du soleil est entretenue par l'air, qui est léger et éternel lui-même. Evidemment aussi la mer participe du souffle⁽⁴⁾, car les animaux nageurs ne pourraient pas vivre privés de cette participation, et comment l'auraient-ils autrement qu'en tirant l'air par l'eau et de l'eau? La terre est la base où l'air repose⁽⁵⁾, l'air est le véhicule de la terre, et il n'est rien qui en soit vide. [4] *De l'air considéré dans le corps des animaux.* — Telle est donc la raison de sa force dans tout le reste; quant aux êtres mortels, il est la cause de la vie chez eux et des maladies chez les malades⁽⁶⁾; et si grand est le besoin du souffle pour tous les corps, que l'homme, qui, privé de tout aliment solide et liquide, pourrait vivre deux ou trois jours ou même davantage, périrait, si l'on interceptait les voies du souffle au corps, en une brève portion de jour, tant la nécessité du souffle est prédominante! De plus, chez l'homme, tous les actes sont soumis à des intermissions car la vie est pleine de mutations, cet acte seul ne s'interrompt jamais chez les animaux mortels, tous occupés à inspirer l'air et à l'expirer. [5] *L'air est la cause des maladies.* — Ainsi donc, il est dit que tous les animaux participent grandement à l'air; maintenant il faut exposer sans délai, que selon toute vraisemblance, la source des maladies ne doit pas être placée ailleurs, alors qu'il entre dans le corps, soit en excès soit en défaut, ou trop à la fois, ou souillé de miasmes morbifiques. Ces remarques me suffisent pour la chose en général; maintenant arrivant aux faits mêmes dans la suite de ce discours, je vais montrer que toutes les maladies en naissent et en procèdent. [6] *L'air est la cause des fièvres, et d'abord des fièvres épidémiques et des épi-zooties.* Quand l'air est infesté de miasmes ennemis de la nature humaine les hommes sont malades; quand il devient impropre à une autre espèce animale, c'est celle-là qui est frappée. [7] *L'air est la cause première de fièvres sporadiques déterminées par l'aérophagie.* — quand le corps se remplit d'aliments, il se remplit aussi d'air, surabondamment si les aliments font séjour; or, ils font séjour, la quantité les empêchant de cheminer; le ventre inférieur ainsi obstrué, les vents se répandent dans tout le corps, et, tombant sur les parties les plus sanguines, ils les refroidissent; à la suite du refroidissement de ces lieux où sont les sources et les racines du sang, le frissonnement court dans tout le corps, et, le sang étant tout entier refroidi, le corps entier frissonne. [8] *L'air est la cause des principaux phénomènes qui accompagnent les fièvres, frisson, tremblement, baillements, résolution des articulations, sueurs, céphalalgie.* — Voilà pourquoi les frissons précèdent les fièvres. Dépendant de la quantité et du froid des vents qui font irruption, le frisson est d'autant plus fort qu'ils sont plus abondants et plus froids, d'autant plus faibles qu'ils sont moindres et moins froids. Dans les frissonnements, les tremblements du corps se produisent de cette manière : le sang, refluant devant le froid qui le poursuit, s'agite par tout le corps pour courir aux parties les plus chaudes.

(1) Cf. Car., 8c.

(2) Cf. Car., 8c; Rhela, 10.

(3) Cf. Rhela, 11.

(4) τὸ πλάτος μετέχτι πνεύματος. L'illré traduit peu clairement «la mer est en communication avec le souffle».

(5) Autre leçon : «et, pour la Lune, sa base est sur lui» (καὶ τῇ μῆτι ἐπὶ τοῦτου τὸ βῆ-θριον).

(6) Cf. Car., 8 a et b; Suer., 6.

Telles sont ses courses vagabondes. Le sang s'étant élançé loin des extrémités, les viscères et les chairs tremblent; car les parties du corps deviennent les unes hyperémiques, les autres anémiques; or les anémiques, sous l'influence du froid, loin de garder l'immobilité, sont saisies de mouvements spasmodiques, vu que la chaleur les a quittés; et les hyperémiques, sous l'accumulation du sang, tremblent, et causent des inflammations, vu qu'il ne peut y avoir immobilité là où il y a surabondance de ce liquide. Les bailllements précèdent les fièvres, lorsque beaucoup d'air accumulé, sortant par le haut à la fois, ouvre de force la bouche comme ferait un levier; c'est par là en effet qu'est l'issue la plus facile... Lorsque la plus grande partie du sang s'est ainsi ramassée, l'air qui l'avait refroidie se réchauffe à son tour, dompté par la chaleur; étant devenu ainsi une masse incandescente, il communique son échauffement à tout le corps. Et le sang coopère avec lui; car, soumis à ce brasier, il se vaporise; et il s'enferme du souffle; ce souffle arrivant aux pores du corps, la sueur se produit car le souffle condensé tombe en eau, et, traversant les pores, se montre au dehors... La céphalalgie qui accompagne la fièvre s'explique de la manière suivante: les voies du sang deviennent étroites dans la tête; car les veines se sont remplies d'air; ainsi remplies et brûlées, elles causent la céphalalgie; en effet, le sang, poussé de force dans une voie, étant chaud, ne peut cheminer rapidement, attendu qu'il rencontre beaucoup d'obstacles. De là les battements qui se produisent aux tempes.

[9] *L'air est la cause des iléus et des tranchées.* — ... Le souffle quand il tombe sur des parties molles, inhabituées et intactes, s'y enfonce comme une flèche, et pénètre dans la chair, se jetant tantôt aux hypochondres, tantôt aux flancs, tantôt aux deux ⁽¹⁾...

[10] *L'air est la cause des fluxions et des hémoptysies.* — ... Quand les veines de la tête se remplissent d'air, d'abord la tête est appesantie par les vents qui l'oppressent; ensuite tourbillonne le sang, que les vents ne peuvent faire marcher à cause de l'étroitesse des voies; mais la partie la plus ténue est exprimée à travers des veines; ce liquide, quand il s'est accumulé, coule par d'autres issues, et le point du corps où il afflue devient le siège de la maladie... Car la pituite mêlée à des humeurs où il afflue devient le siège de la maladie... Car la pituite mêlée à des humeurs où il afflue devient le siège de la maladie... Car la pituite mêlée à des humeurs où il afflue devient le siège de la maladie... L'air acres, ulcère, où qu'elle se porte, les parties inhabituées à sa présence... L'air inspiré arrive par la gorge à la poitrine, et ressort par la même voie; quand donc le souffle qui vient d'en bas rencontre le flux qui va en bas, il survient de la toux et le souffle qui vient d'en bas rencontre le flux qui va en haut. Les choses étant ainsi, la gorge s'ulcère... la pituite (ἐλεγμα) est rejetée en haut. Les choses étant ainsi, la gorge s'ulcère... L'hémorragie se produit par la force des douleurs quand les douleurs ont rempli de souffles les veines; car nécessairement une partie douloureuse retient le souffle...

[11] *L'air cause les ruptures, ρήγματα.* — Les ruptures (Coagues, 418) ont la cause suivante: quand les chairs, par une violence, s'écartent l'une de l'autre, et que le souffle s'insinue dans l'interstice, cela excite de la souffrance (Des maladies, I, 20) ⁽²⁾.

[12] *L'air est une cause d'hydropisie.* — Si les vents se répandent parmi les chairs, dilatent les pores du corps, ces vents sont suivis de l'humidité, à laquelle l'air a frayé le chemin; le corps étant ainsi devenu imbibé, d'une part les chairs se fondent, et, d'autre part, les jambes se tuméfient... (Preuves tirées de ce qui se passe lorsqu'on ponctionne l'ascite).

[13] *L'air est la cause des apoplexies.* — ... Quand les vents froids et abondants pénètrent les chairs, les parties pénétrées deviennent insensibles⁽³⁾; des vents abondants parcourent-ils tout le corps? tout le corps est frappé d'apoplexie; se fixent-ils en une certaine partie? c'est cette partie; se dissipent-ils? la maladie se dissipe; persistent-ils? la maladie persiste. Les continus bailllements de ces malades prouvent qu'il en est ainsi. [14] *L'air est la cause de l'épilepsie.* — L'attribue encore la même cause à la maladie appelée sacrée. (C'est le sang qui dans

(1) Cf. Suqr., 20-22. — 71 Suqr., 20, 26, 27. — 72 Suqr., 23, 30, 32.

le corps, concourt le plus à l'intelligence (ἑρπύνησις). Quand il est dans son état normal, elle demeure intacte, autrement elle s'altère. C'est le cas dans le sommeil où le sang est refroidi et dans l'ivresse où il est subitement accru en quantité.) Beaucoup de souffle s'étant mêlé dans tout le corps à tout le sang, il se fait maint obstacle en maint endroit dans les veines (ἐλαψ). Quand beaucoup d'air charge les grosses veines pleines de sang, et, les chargeant, y séjourne, le sang est empêché de cheminer; ici, il s'arrête, là il va lentement, ailleurs plus vite. De la sorte, la marche du sang à travers le corps devient irrégulière, et il en résulte toute espèce d'irrégularités; le corps tout entier est tiré de tout côté; les parties se contractent sous l'action du trouble et du dérangement du sang; des perversions de toute nature se manifestent de toute façon; durant ce temps les patients sont frappés d'anesthésie, sourds à ce qui se dit, aveugles à ce qui se fait, insensibles aux souffrances; tant l'air par son trouble a troublé le sang et l'a souillé! Ce n'est pas non plus sans raison que l'écume vient à la bouche, l'air, pénétrant par les veines jugulaires (σφῆς ἰσθμὸν φλεβῶν), passe, il est vrai, mais, en passant, entraîne la partie du sang la plus ténue, le liquide ainsi mélangé avec l'air blanchit, car l'air apparaît dans sa pureté à travers des membranes subtiles; voilà pourquoi toutes les écumes sont blanches. Quand donc les personnes en proie à cette maladie sortent-elles de l'accès et de la tempête qui les assaille? C'est ce que je vais dire. Le corps, par l'exercice que lui donnent les souffrances, s'échauffe, et le sang avec lui; le sang, échauffé, communique sa chaleur aux vents; sous cette influence, ceux-ci se dissolvent et dissolvent la coagulation du sang; ils sortent en partie avec la respiration, en partie avec la pituite. L'ébullition de l'écume cesse, le sang se remet, la tempête soulevée dans le corps s'apaise, et le mal est passé.

[15] *Conclusion.* — En définitive, les vents sont, dans toutes les maladies, des agents principaux; tout le reste est cause concomitante et accessoire; cela seul est cause effective; je l'ai démontré. J'avais promis de signaler l'origine des maladies, et j'ai établi que le souffle, souverain dans le reste, l'est aussi dans le corps des animaux. J'ai fait porter le raisonnement sur les maladies connues, où l'hypothèse s'est montrée véritable. Si j'entrais dans le détail de toutes les affections, mon discours en deviendrait plus long, mais il n'en serait ni plus exact ni plus convainquant.

La concordance générale de la doctrine de ce texte avec celle du pneumatisme indien est évidente. Les similitudes dans le détail des représentations pathogéniques ne le sont pas moins. Mais il existe aussi des différences. Le traité *Des Vents* (5,6) fait état de souillures introduites dans le corps par l'air respiré et expliquant les épidémies. Nos textes indiens ne contiennent rien de pareil. Le discours grec expose une pathogénie par association du sang et du vent qui rappelle dans l'ensemble la théorie de Suçruta (42). Mais dans cette dernière le sang corrompu bloque le vent, d'où excitation du vent qui en retour trouble le sang. Dans la première, c'est le vent qui refroidit le sang puis se réchauffe à son contact et le pousse avec violence, quoique sa chaleur l'empêche de circuler. Le résultat final est le même : il y a obstacle au cours normal du souffle et du sang, mais on avait de part et d'autre spéculé un peu différemment sur le mécanisme de cet accident. Il y a donc lieu de reconnaître entre la

il s'enferme dans la partie du corps où se trouve le diaphragme⁽¹⁾. Ainsi naissent fréquemment nombre de maladies douloureuses accompagnées de sueurs abondantes. Souvent aussi, la chair se disjoint à l'intérieur du corps; de l'air s'y enferme et, ne pouvant pas en sortir, cause des souffrances identiques à celles que provoque l'air venu du dehors⁽²⁾. Ces souffrances sont surtout très grandes quand l'air s'applique aux tendons (*veūpor*)⁽³⁾ et aux vaisseaux qui sont là et les gonfle; il distend alors les muscles extenseurs et les tendons qui y adhèrent et les contracte en sens contraire. Les maladies qui résultent de cette tension ont reçu pour cette raison même les noms de tétanos et d'opisthosnos. Il est difficile d'y porter remède et, le plus souvent ce sont surtout les fièvres qui, survenant alors, les résolvent⁽⁴⁾.

La pituite blanche (définie 83d comme mêlée de bulles d'air) est dangereuse si l'air des bulles qu'elle contient est retenu dans le corps, elle l'est moins s'il sort, mais alors la peau se tache de blanc (85a). Si la pituite se mêle avec la bile noire et trouble les «révolutions très divines» quise passent dans la tête il peut se produire la maladie dite sacrée parce qu'elle est celle de la substance sacrée en nous⁽⁵⁾. La pituite aigre et salée produit des maladies catarrhales très diverses.

«Pour les affections dites phlegmoneuses, parce qu'elles provoquent des brûlures et de l'ensure, elles sont toutes causées par la bile» (85b). Quand la bile sort, elle provoque des tumeurs; retenue, des maladies inflammatoires, surtout quand elle se mêle au sang. Celui-ci contient des fibres qui l'empêchent d'être trop liquide (c'est l'observation du coagulum se séparant du sérum qui, selon toute apparence, a donné lieu à cette théorie des fibres). La bile qui est du sang vieilli, qui est «chaude et liquide», cause par sa chaleur, si elle coule dans le sang avec abondance, du désordre dans les fibres. Elle peut pénétrer jusqu'à la moelle et la brûler, provoquant la mort. Mais si elle est en petite quantité elle peut être refoulée par les vaisseaux dans le thorax ou l'abdomen et de là évacuée. (85e).

Le passage se termine par une énumération des fièvres. Les continues sont dues au feu, la quotidienne à l'air, les tierces à l'eau, plus lente que le feu et l'air, les quartes à la terre plus lente encore.

Les sources de cette pathologie n'ont pas été pleinement élucidées⁽⁶⁾.

⁽¹⁾ M. Bivaud pense qu'il s'agit ici de la pathogénie des congestions pulmonaires et des bronchites, mais l'air qui s'enferme dans la région diaphragmatique ne saurait déterminer de semblables affections. Il s'agit de l'air retenu au milieu du corps et qui provoque les maladies qui suivent, lesquelles ne sont pas d'ordre respiratoire.

⁽²⁾ Cf. *Des Vents*, 11; *Supr.*, 20, 26, 27.

⁽³⁾ Les nerfs et les tendons, tous les «cordons» sont confondus en anatomie grecque, de même en anatomie indienne, les «nerfs» au sens moderne du mot sont confondus avec les *anāyu* ou «tendons».

⁽⁴⁾ Le traité hippocratique *Des Maladies*, III, 14 et 15, décrit bien le tétanos et admet lui aussi sa curabilité dans certains cas. Il omet parmi les symptômes la fièvre qui est pourtant extrême et que note Platon, lequel, d'accord avec d'autres traités hippocratiques (*Aphor.*, IV, 57; *Craques*, 348; *Des Maladies*, I, 7; *Des Crises*, 61), en fait un symptôme favorable. Sur le tétanos et l'opisthotonos : *Supr.*, 51-57, qui les rapporte pareillement au vent, mais associé à la pituite.

⁽⁵⁾ Cette explication du nom est, comme on sait, en désaccord avec le traité hippocratique *De la maladie sacrée* qui veut qu'elle soit ainsi appelée parce que considérée comme venant des dieux, mais qui conteste que la divinité puisse la provoquer.

⁽⁶⁾ Cf. A. BIVAUD, *loc. cit.*, p. 114-115. A. E. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, p. 599, est embarrassé; il croit que Platon a dû utiliser une source qu'il ne retrouve pas dans ce qui est connu de la tradition médicale grecque.

M. Rivaud s'est demandé si Platon n'avait pas pris de toutes mains des hypothèses variées qu'il n'avait pas cherché à concilier. Il est certain qu'on pourrait retrouver, épars dans divers traités, des éléments de la doctrine du *Timée* et qu'on n'a pas jusqu'ici signalé de texte médical grec groupant ces éléments de la même manière qu'il le fait. Les traités hippocratiques présentent des théories pathologiques variées mais qui reconnaissent le plus souvent l'action des quatre éléments (ce que fait Platon, d'ailleurs, dans son exposé sur la première classe des maladies), ou de quatre propriétés, le froid et le chaud, le sec et l'humide (cf. *De l'ancienne médecine*, 1, qui combat cette théorie), ou de quatre humeurs : sang, pituite, bile jaune et bile noire (*De la Nature de l'homme*, 4), ou sang, bile, eau et pituite (*De la génération*, 3, et *Des Maladies*, IV, 32), ou de la bile et de la pituite (*Des Maladies*, II, 2), etc. C'est seulement dans la médecine indienne qu'on trouve comme doctrine reçue une pathogénie pareille à celle de Platon, certains détails concordant de part et d'autre, certains autres s'écartant.

La pathogénie des troubles dus au vent diffère dans les textes sanskrits et dans le *Timée* par le fait que, dans ce dernier, Platon fait intervenir le poumon comme distributeur de l'air dans le corps tandis que les premiers ne le mentionnent même pas à cette occasion. Platon a aussi une théorie de la respiration d'après laquelle une sorte de nasse de feu et d'air aurait été introduite par Dieu dans le corps, où elle entrerait et d'où elle sortirait alternativement⁽¹⁾. Cette théorie ne paraît pas se retrouver dans l'Inde. Mais l'idée que le vent retenu dans le corps y provoque les douleurs et les convulsions fait partie de l'enseignement classique indien. Le texte ci-dessus étudié de Suçruta rapporte même spécialement au vent le tétanos sous ses diverses formes, tenant à la prédominance des contractions sur tel ou tel groupe de muscles, extenseurs ou fléchisseurs. La concordance avec le *Timée* est à cet égard complète.

La théorie de la pituite est chez Platon assez analogue à celle du *phlegma* chez les médecins indiens. Platon a décrit la pituite avant d'en indiquer le rôle dans les maladies : « La sérosité (*ιχθήρ*), quand elle provient du sang est douce, celle qui vient de la bile noire et acide est maligne, surtout, lorsque par l'action de la chaleur elle s'est mêlée à la qualité salée. Une autre sorte de sérosité se forme de la chair neuve et tendre, dissoute avec de l'air... nous l'appelons la pituite blanche (*λευκόν*) [83c-d]. » Suçruta enseigne de son côté : « La pituite est blanche, lourde, onctueuse, visqueuse et froide. Mais, douce quand elle n'est pas brûlée, brûlée elle peut

(1) 78. Galien a jugé avec raison cette conception difficile à suivre. Il l'a néanmoins expliquée en détail, cf. Ch. DANKERS, *Fragment du Commentaire de Galien sur le Timée de Platon*, Paris, Leipzig, 1848, p. 18 et suiv.

être salée.» ⁽¹⁾ Quoique la formation de la pituite soit enseignée de façons différentes dans les deux textes grec et indien, et que seul le texte grec fasse intervenir la bile noire, tous deux s'accordent donc sur une théorie assez étrange et à laquelle l'observation des faits réels ne conduit pas tout naturellement : celle du passage de la pituite du doux au salé sous l'action de la chaleur ⁽²⁾.

Sur la nature «chaude et liquide» de la bile, Platon s'accorde pleinement avec la vieille idée védique de la nature ignée de la bile, idée dont a hérité la médecine Âyurvédique. Il fait provenir la bile d'une liquéfaction des chairs très vieilles, noircissant sous l'action d'un échauffement prolongé et devenant amères ou acides. Les parties amères se replongeant dans le sang, il en résulte une teinte verte. Enfin, les parties jeunes de la chair donnent la couleur jaune jointe à l'amertume (83a-b). Suçruta cite un vers qui résume les idées indiennes sur la bile : «La bile est amère, liquide, fétide, noire et aussi jaune, chaude et de goût âcre, et quand elle est brûlée, elle est acide.» ⁽³⁾ Certaines des notions qui concordent de part et d'autres sont peu significatives. L'amertume de la bile est de constatation banale et universelle, mais il n'en est pas de même de la théorie qui veut que la bile, sous l'action de la chaleur, devienne acide.

L'explication de certaines maladies par l'irruption de la bile dans le sang est encore commune à Platon et aux médecins indiens qui appellent cet accident *raktapitta* «sang-bile» (Suçruta, *Uttaratantra*, XLV) et lui rapportent l'origine des hémorragies spontanées qui surviennent au cours des maladies aiguës principalement. Il est probable que l'idée en a été conçue en présence des formes d'ictère grave relativement fréquentes en pays tropical et caractérisées à la fois par une jaunisse et des hémorragies multiples. Mais la théorie platonicienne des fibres du sang ne paraît pas se retrouver dans la médecine indienne.

Les fièvres énumérées par Platon achevant son exposé sur les maladies du corps, sont bien connues dans l'Inde, non seulement des médecins, mais même des auteurs de conjurations magiques de l'*Atharvaveda* ⁽⁴⁾. Toutefois leur connaissance s'impose dans tous les pays où elles sévissent, dans le bassin oriental méditerranéen aussi bien que dans l'Inde. L'expli-

⁽¹⁾ Suçr., *Sâtr.*, XXI, 12 : *çleymâ çyeto guruh snigdhañ picchilam çita eva ca | madhuras tv avidagdhlah syâd vidagdho javanañ smritah ||*

⁽²⁾ L'expérience de chauffer de la pituite et de la goûter ensuite après l'avoir goûtée avant a pu être faite. Le traité *Des chairs*, 4, prescrit de cuire des tissus pour en apprécier les propriétés. Mais les sécrétions pituiteuses (mucosités, par exemple) sont salées avant d'être cuites. Il doit donc s'agir d'une opinion théorique plutôt que d'une constatation expérimentale.

⁽³⁾ *pittam tikṣam dravañ pūti nilaṃ pīlaṃ talhiva ca | uṣṇaṃ kaṭurasāñ caiva vidagdhlam cāmlam eva ca ||* *Sâtr.*, XXI, 8.

⁽⁴⁾ Cf. ci-dessus, p. 96.

cation que Platon donne de leurs variétés selon les éléments en cause ne concorde d'ailleurs pas avec les théories pathogéniques indiennes habituelles.

En dehors des passages traitant de la pathogénie par l'air, la pituite et la bile et de ceux qui concernent la nature même de la pituite et de la bile, d'autres concordances avec les idées indiennes se rencontrent encore dans le *Timée*.

Une même comparaison est proposée dans le *Timée* et chez Suçruta. Platon dit que les dieux « ont creusé notre corps même de canaux, pareils à ceux qu'on établit dans les jardins, afin qu'il fût arrosé, comme par le cours d'un ruisseau » (77c-d). Suçruta ne fait pas intervenir de démiurge mais dit que par la présence des vaisseaux « le corps est comme un jardin ou un champ avec des drains d'eau »⁽¹⁾. Mais il est évident qu'une pareille comparaison est si naturelle qu'elle a pu venir à l'esprit de Platon et à celui de Suçruta tout à fait indépendamment.

Platon distingue parmi les vaisseaux deux conduits placés de part et d'autre de la colonne vertébrale, et de la moelle génératrice et qui, près de la tête, se ramifient en branches entrecroisées (77 d-e). M. Rivaud hésite avec raison sur leur identification⁽²⁾, mais il paraît s'agir chez Platon d'une conception théorique, ne reposant que sur une connaissance vague de l'existence de gros vaisseaux près de la colonne vertébrale, car il dit : « Ils (les dieux) creusèrent deux vaisseaux dorsaux, puisque le corps se trouvait double, ayant une droite et une gauche (77 d). Ne correspondant réellement à aucune réalité anatomique, ces vaisseaux correspondent en revanche à une donnée indienne d'anatomie théorique qui, cette fois n'est pas fournie par les textes sanskrits proprement médicaux mais par la littérature mystique dite des *Tantra*. C'est en effet une thèse courante dans cette littérature et dans les *Upanisad* tardives qui relèvent des mêmes idées, que deux canaux appelés *idd* et *pingal* se trouvant de part et d'autre de la colonne vertébrale et d'un canal central, la *susumnā*⁽³⁾, s'entrecroisent dans le corps. Les textes tantriques varient d'ailleurs sur la question de leur croisement⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ Suçr., *Çar.*, VII, 1; cf. ci-dessus p. 133. La comparaison se retrouve aussi chez Aristote (*De part. anim.*, 668 a, 10) comme l'a signalé M. Rivaud, *Timée*, p. 207, note.

⁽²⁾ P. 207, note, il les identifie avec l'aorte et les veines caves supérieure et inférieure, mais, p. 98, il montre les difficultés de l'identification.

⁽³⁾ Cf. *Ahurbudhnyasamhitā*, XXIII, 27 et 29; *Āyurilopaniṣad*, 16. Références nombreuses à l'index de Mahadeva Sastri, *The Yoga Upaniṣads*, Adyar, 1920.

⁽⁴⁾ L'idée d'un pareil croisement de gros vaisseaux dans le corps est attestée dans la Collection hippocratique (*De la Nature de l'homme*, 11, où des « veines » formant la troisième paire du système décrit, vont des tempes aux poumons, celle de droite arrivant à gauche et réciproquement).

Il existe même dans le *Timée* une autre concordance avec des doctrines de mystique tantrique. Platon, établissant un rapport entre les éléments de la nature et les formes géométriques (55e-56b), donne à la terre la figure du cube, au feu celle de la pyramide triangulaire, à l'air celle de l'octaèdre et à l'eau celle de l'icosaèdre. Or les *Tantra* représentent symboliquement dans des diagrammes (*mandala*) les éléments par des figures géométriques analogues, quoique planes; la terre par le carré, le feu par le triangle, l'air par une figure à six pointes (deux triangles équilatéraux superposés), l'eau par une figure ressemblant à la Lune croissante et l'éther par le cercle⁽¹⁾. Il s'agit là de rencontres de symbolismes dont l'histoire est fort complexe; car on retrouve en Egypte, sur le Zodiaque de Denderah, monument d'ailleurs postérieur à Platon (époque ptolémaïque), une représentation de la lumière solaire par des chaînes de triangles⁽²⁾. Les textes tantriques qui contiennent ces divers points de rapprochement avec les idées du *Timée* sont également beaucoup plus tardifs que ce dernier ouvrage.

Il faut encore compter au nombre des concordances des idées de Platon avec celles de l'Inde sa croyance à la métempsychose et sa théorie de la vision. Ce n'est pas le lieu d'examiner ici la première mais la seconde est conforme aux conceptions médicales indiennes en ce que Platon admet l'existence d'un feu à l'intérieur de l'œil, feu qui, se rencontrant avec la lumière extérieure, relie par union du semblable avec le semblable l'objet à l'âme percevante (45 b-d). De même, Suçruta décrit un feu qui est une forme de la bile appelée *dlocaka* et qui localisée dans l'œil est l'agent de la vision⁽³⁾. La théorie platonicienne du feu visuel est d'ailleurs loin d'être isolée dans le monde hellénique⁽⁴⁾ et Bühler avait jadis attiré l'attention de Th. Gomperz sur l'analogie que présentait la théorie de la vision chez Alcéméon de Crotone (vi^e siècle av. J.-C.) et dans la philosophie indienne du *Nyāya-vaigesiha*⁽⁵⁾. Chez Alcéméon la théorie semble différente de celle de Platon mais l'existence d'un feu intra-oculaire est posée en principe⁽⁶⁾. C'est sur ce point que l'accord est complet entre l'Inde d'une part, Alcéméon et Platon de l'autre.

L'interprétation de toutes ces concordances entre les doctrines du *Timée* et celles des physiologistes, voire des mystiques indiens, est délicate. Il semble difficile de les rapporter toutes à la fois à des coïncidences

(1) Cf. AVALON, *Tantrik texts*, vol. III, Calcutta, Londres, 1944, p. 7 (introduction à l'édition du *Prapancaśāstratantra* par Tarānātha Vidyārājna).

(2) Cf. ANTONIADI, *L'astronomie égyptienne*, Paris, 1934, fig. 25 et p. 88.

(3) Suçr., *Sūtr.*, XXI, 7.

(4) Cf. RIVARD, *Timée*, p. 105.

(5) Cf. Th. GOMPERZ, *Les penseurs de la Grèce*, trad. franç., p. 185, n. 1.

(6) Cf. TULOPUNAST, *Des Sensations*, 27.

de hasard. La similitude des sujets étudiés et des moyens rudimentaires qui s'offraient, en Grèce comme dans l'Inde, à l'esprit humain pour résoudre les problèmes de la physiologie et de la pathologie peut difficilement les expliquer toutes. Constatées à l'époque où on croyait volontiers à la fois que Platon reproduisait des idées du prétendu pythagoricien *Timée* et que Pythagore avait connu les idées indiennes, ces concordances auraient pu facilement être considérées comme les témoins de la dépendance du pythagorisme et de Platon à l'égard de l'Inde. Mais aujourd'hui, et bien que la question des rapports éventuels de Pythagore avec l'Inde n'ait jamais été sérieusement résolue, on ne pourrait trancher aussi aisément la question. Le roman du pythagoricien *Timée* est considéré comme fondé en grande partie sur le dialogue même de Platon⁽¹⁾ et la valeur de la tradition ancienne qui veut que Platon ait emprunté le plus clair de sa physique et de sa biologie aux Pythagoriciens, est contestée⁽²⁾. D'un autre côté, l'influence possible de l'Orient sur Platon a été postulée par plusieurs auteurs⁽³⁾, sans qu'on ait pu, toutefois, relever à cet égard des données bien précises en raison de notre information assez précaire sur les doctrines iraniennes ou «chaldéennes» qu'on a presque exclusivement considérées. Ce que nous pouvons dire aujourd'hui, c'est que les concordances du *Timée* avec les doctrines indiennes nous apparaissent plus saisissables parce que ces doctrines indiennes nous sont bien plus accessibles.

Nous avons signalé brièvement les ressemblances entre le *Timée* et des idées indiennes assez tardivement attestées. Nous nous sommes surtout arrêtés aux similitudes patentes entre la doctrine médicale du *Timée* et la pathologie Ayurvédique dont nous savons que des éléments essentiels datent de l'époque védique et qu'elle s'est fixée en système entre l'époque du *Çatapathabrâhmana* et celle du grammairien Kâtâyana, c'est-à-dire environ entre le VIII^e siècle et la fin du IV^e siècle av. J.-C. Or, Platon a vécu de 428 ou 427 jusqu'à 347 av. J.-C. et le *Timée* appartient à la fin de la vie de Platon, au deuxième quart du IV^e siècle. De son côté, le traité hippocratique *Des Vents*, dont nous avons trouvé le pneumatisme comparable à celui de l'Inde, bien que n'étant pas daté, appartient à un temps assez voisin de celui de Platon et, en tout cas, à une époque antérieure à Aristote et à Alexandre.

Ainsi les deux groupes de concordances précises que nous avons rele-

(1) RIVAUD, *Timée*, p. 18.

(2) *Ibid.*, p. 24.

(3) Cf. W. JAEGER, *Aristoteles*, Berlin, 1923, p. 123 et suiv.; H. S. NYRÉN, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes* in *J. A.*, juil.-sept. 1931, p. 101 et suiv. En dernier lieu J. BIRAZ, *Esa ou Platon et l'Orient*, Bruxelles, 1945, et A. J. FERGUSON, *Platon et l'Orient* in *Revue de Philologie*, XVI, 1947, fasc. 1, p. 5 et suiv. (ce dernier plus réservé).

vées entre les médecines grecque et indienne se rapportent à une même période antérieure à l'expédition d'Alexandre dans l'Inde, expédition dont on admet généralement qu'elle a marqué le premier contact entre l'Inde et la Grèce. Nous serons donc conduits, pour interpréter à leur juste valeur les concordances constatées, à examiner si vraiment les deux mondes qui les présentent étaient alors l'un à l'autre totalement étrangers.

vées entre les médecines grecque et indienne se rapportent à une même période antérieure à l'expédition d'Alexandre dans l'Inde, expédition dont on admet généralement qu'elle a marqué le premier contact entre l'Inde et la Grèce. Nous serons donc conduits, pour interpréter à leur juste valeur les concordances constatées, à examiner si vraiment les deux mondes qui les présentent étaient alors l'un à l'autre totalement étrangers.

CHAPITRE IX.

LES COMMUNICATIONS DE LA GRÈCE ET DE L'INDE AVANT ALEXANDRE.

Il est couramment admis que c'est grâce à l'expédition d'Alexandre dans l'Inde que ce pays a été mis en communication avec le monde hellénique. Il est tout naturel, en effet, de constater que c'est au moment où les armées indiennes sont entrées dans l'Inde et ont parcouru et occupé pour la première fois le bassin de l'Indus que les Grecs et les Indiens ont pu commencer à se connaître vraiment. Il suffit de comparer les données que les Grecs avaient sur l'Inde avant Alexandre, par exemple au temps d'Hérodote, au milieu du v^e siècle av. J.-C., avec celles qu'ils ont acquises pendant l'expédition et dont nous pouvons nous faire une idée par les nombreux fragments conservés des Nearchus, des Aristobule, des Onésicrite ou des Mégasthène, pour apprécier l'immense progrès que le contact direct a fait faire à la connaissance de l'Inde en Occident. Il est même clair que ce progrès a été sans suite immédiate parce que le contact direct a été très vite rompu par l'expulsion, peu après la mort d'Alexandre, des préfets qu'il avait laissés dans l'Inde et par la reconquête du bassin de l'Indus par Candragupta⁽¹⁾. Il suffit pour s'en convaincre de constater que, durant les siècles suivants, la plupart des auteurs grecs et latins qui ont écrit sur l'Inde sont restés tributaires des renseignements fournis par les contemporains d'Alexandre et de Seleucus. Et, à cet égard, on ne doit pas seulement s'en rapporter aux constatations faites en dépouillant ce que nous possédons des écrits grecs et latins, car le témoignage de Strabon nous garantit que, même dans ceux de ces écrits qui ne nous sont pas parvenus mais qu'il avait, lui, entre les mains, lorsqu'il écrivait sa *Géographie*, près du début de l'ère chrétienne, peu de chose avait été ajouté aux données de l'époque d'Alexandre. Strabon déplore en effet vivement que cet état de choses ne lui permette pas de tracer de l'Inde un tableau satisfaisant (XV, 1, 2-3).

Strabon est même sévère pour les compagnons d'Alexandre qui ont écrit sur l'Inde et pour leurs rares successeurs. Selon lui, ces hommes ont parcouru l'Inde en soldats ne faisant que passer, ils n'en ont vu que des parties, ont beaucoup rapporté par ouï-dire et ne se sont même pas

⁽¹⁾ *Justin, Epitoma Historiarum Philippicarum, XV, 4, 13 et suiv.*

accordés sur ce qu'ils avaient vu de leurs yeux. Si donc ceux-là même qui, en grand nombre, ont été à portée de s'informer directement sur le monde indien n'en ont pu livrer qu'une connaissance si précaire et si incertaine, comment ne pas croire qu'à plus forte raison, dans les temps qui les ont précédés, les deux mondes grec et indien étaient restés totalement étrangers l'un à l'autre?

A s'en tenir à ces considérations, on pourrait être tenté de ne pas poursuivre l'enquête et de conclure dès à présent qu'aucune communication intellectuelle ne saurait avoir eu lieu entre l'Inde et l'hellénisme avant Alexandre et que les analogies relevées entre les doctrines médicales indiennes et grecques de cette époque sont purement fortuites, quelque nombreuses et précises qu'elles soient. Pourtant, il faut observer que les échanges intellectuels ne supposent pas nécessairement une connaissance réciproque complète, ni même des contacts directs. Nous ne serions donc pas fondés, du fait que l'Inde et la Grèce se sont fort mal connues dans l'antiquité, à croire que rien n'a pu passer de l'une à l'autre. Il suffit pour que nous devions pousser l'examen de la question de leurs rapports qu'un intermédiaire ait pu exister entre elles, et cet intermédiaire a été l'Empire perse.

La conquête d'une partie de l'Inde par les Perses Achéménides, ou plutôt la conquête de l'Inde au sens étroit et originel du terme, c'est-à-dire du bassin de l'Indus, est attribuée à Darius I^{er}, mais doit remonter partiellement à Cyrus, comme l'a montré M. Foucher⁽¹⁾. Darius, en effet, dans son inscription de Behistân, déclare avoir rétabli son autorité sur tout le domaine de Cyrus et mentionne parmi les satrapies formant ce domaine le Gadâra, c'est-à-dire le Gandhâra, qui, alors, s'étendait de l'Hindukush jusqu'à l'Hydraotès au moins, descendant vers le Sud jusqu'à Moltân, comprenant donc tout l'extrême Nord-Ouest et la plus grande partie du Panjâb. De plus Pline s'est fait l'écho d'une information ancienne d'après laquelle Cyrus a détruit Capissa, c'est-à-dire Kâpiçt, au Sud de l'Hindukush, donc au début de sa conquête du Gandhâra.

Ces faits sont corroborés dans l'ensemble par Arrien (*Inde*, I, 3), d'après lequel les peuples entre le Kôphen (Kubhâ, rivière de Kâbul) et l'Indus, avaient été soumis aux Assyriens puis aux Mèdes et aux Perses et avaient payé tribut à Cyrus. Ils ne sont nullement contredits par la tradition, d'ailleurs contestée, qui voulait que le même Cyrus eût éprouvé un désastre en tentant d'attaquer les Indiens, car il s'agit manifestement

(1) *Les satrapies orientales de l'empire achéménide*, in *Comptes rendus de l'Acad. des Inscri. et Belles Lettres*, 1938, p. 340-341; *La Nicée d'Afghanistan*, *ibid.*, 1939, p. 438; *La vieille route de l'Inde de Bactres à Taxila*, avec la collaboration de M^{me} E. Bazin Foucher, in *Mém. Délég. archéol. franç. en Afgh.*, t. I, vol. II, 1947, p. 190 et suiv.

d'une attaque contre les peuples du Bas-Indus, du Sindh, attaque menée, semble-t-il, par la Gédrosie, puisque, selon Strabon qui rapporte cette tradition, sans y ajouter beaucoup de foi, ce fut pour la gloire de ramener son armée entière dans une région où Cyrus avait perdu la sienne qu'Alexandre se serait retiré de l'Inde par la Gédrosie (XV, 1, 5).

C'est à Darius qu'il était réservé de faire entrer le Sindh dans l'Empire achéménide, mais, comme le Gandhâra était une terre de culture indienne, il n'est pas douteux qu'il faille faire commencer le contact étroit et direct de cette culture avec la civilisation achéménide antérieurement à 528 av. J.-C., date de la mort de Cyrus ⁽¹⁾.

Hérodote a conté (IV, 44) comment Darius avait (apparemment en 519 av. J.-C.), chargé le grec Skylax, de Karyanda en Carie, d'explorer le cours inférieur de l'Indus et comment Skylax, partant de Kaspapyros ou Kaspatyros (aujourd'hui Mûltân) gagna l'Indus, prit la mer et toucha, trente mois après son départ, au port égyptien d'où jadis les Phéniciens étaient partis pour le périple de l'Afrique. La conquête suivit de peu. L'inscription de Darius à Persépolis, entre 518 et 515, mentionne le Hidu, c'est-à-dire le Sindh, au nombre des satrapies.

L'occupation perse a duré dans l'Inde jusqu'à la conquête de l'empire achéménide par Alexandre en 331. Elle s'est donc maintenue, peut-être avec des variations d'étendue des territoires soumis, pendant 185 ans environ. Durant cette longue période, l'Inde du Nord-Ouest a subi de profondes influences perses qui ont été souvent relevées. Une des plus notables est l'adoption locale de l'alphabet araméen en usage dans l'administration achéménide confiée dans tout l'empire à des fonctionnaires de culture babylonienne. Cet alphabet a été complété et adapté par des formes nouvelles et des signes diacritiques à la transcription phonétique des langues indiennes, tout comme ont été adaptés plus tard à ces mêmes langues les alphabets arabe et européen. Il constitue l'écriture dite *kharosthi* qu'il est plus clair et exact de nommer « araméo-indienne » ⁽²⁾.

⁽¹⁾ Selon Ctésias (*Persica*, 6), Cyrus serait mort d'une blessure que lui aurait faite un soldat indien appartenant à un corps allié contre lui aux Derbices, peuple de l'est de la mer Caspienne, et ayant amené à ce peuple des éléphants de guerre. Mais Ctésias est contredit par Xénophon (*Cyr. p.*, VIII, 7, 3-38) qui fait mourir Darius dans son palais, par Hérodote (I, 214) qui veut qu'il ait été tué dans une bataille contre les Massagètes et par Hérodote (*Fr.*, 29, 6-7) qui le fait mourir dans une guerre contre les *Volusâs de l'Asie*. L'incertitude est donc très grande, quoique certains de ces renseignements ne soient pas inconciliables. Il peut résulter seulement de la donnée de Ctésias que la présence d'un corps de troupes indien avec des éléphants dans une région de l'est de la Caspienne n'était pas considérée comme impossible. Il est vrai que Ctésias a souvent quitté dans ses écrits le terrain de la vraisemblance, mais nous verrons que le commerce au moins amenait régulièrement des marchandises indiennes dans de telles régions.

⁽²⁾ Cf. *Écriture araméo-indienne*, dans Ch. FOSSEY, *Notices sur les caractères étrangers anciens et modernes*, Imprimerie nationale, Paris, 1948, p. 235 et suiv.

Par malheur, aucun document en cette écriture et datant de la période de domination achéménide ne nous est parvenu. Les plus anciens spécimens qui en sont connus sont des inscriptions d'Asoka qui datent du milieu du III^e siècle avant notre ère et sont par conséquent postérieures de quelque quatre-vingts ans à la fin de l'administration perse. Nous ne pouvons par conséquent rien savoir des rapports entre lettrés de l'Inde et fonctionnaires irano-babyloniens. Du moins avons-nous la preuve par l'existence même de l'écriture araméo-indienne que ces rapports ont été effectifs, car l'adaptation de l'alphabet araméen aux langues indiennes est le résultat d'un effort savant et suppose l'intervention de grammairiens compétents.

Ce fait est gros de conséquences. En 525, peu d'années avant la conquête du Sindh par Darius, Cambyse avait fait celle de l'Égypte et là aussi s'était installée la même administration de langue araméenne que dans l'Inde. Par elle, les Achéménides avaient jeté un pont de culture mésopotamienne entre l'Égypte et l'Inde. La grande unité formée par l'empire perse a été assez cohérente pour permettre des échanges nombreux entre ses parties les plus extrêmes. Les historiens n'ont pas toujours apprécié à sa juste valeur l'organisation de cet empire. Comme l'a fortement marqué Sylvain Lévi, « nous avons pris parti pour la Grèce, épousé, exagéré ses justes rancunes ; les Perses sont des vaincus et des barbares » (1). Il est vrai qu'ils n'ont pas imposé, ni même fait rayonner puissamment dans leurs états une civilisation spécifiquement et exclusivement iranienne. Mais ils ont fait plus ; ils ont créé l'unité politique au-dessus des races et des religions. C'est la gloire de Cyrus et de Darius d'avoir toléré les croyances de leurs sujets et leur tolérance a favorisé la floraison et l'échange de la pensée. Il en est résulté à côté de syncrétismes qui n'ont pas tous été heureux, un immense brassage d'idées où tous les peuples tributaires pouvaient apporter les leurs et saisir celles des autres.

Les Grecs ont versé là bien des produits de leur génie et ont pu facilement y puiser bien des suggestions nouvelles ou des enseignements précieux. Le roi de Lydie, Crésus, avait soumis les établissements grecs d'Asie Mineure (2) vers 560 et la Lydie était tombée au pouvoir de Cyrus en 546. L'Ionie n'est pas longtemps restée paisiblement sujette des Perses. De 499 à 494 elle s'est révoltée. Les Perses ont saccagé les villes ioniennes et les luttes sanglantes n'ont pas été propres à activer les échanges intellectuels. Ceux qui auraient pu avoir lieu avec la Grèce d'Europe ont aussi été gravement compromis sans doute par les guerres. Mais nombre de Grecs ont, à l'occasion, épousé la cause des Perses et

(1) *L'Inde civilisée*, Paris, 1938, p. 40

(2) Hérodote, I, 26-27.

alors que la Lydie à laquelle était soumise la patrie de Thalès, Milet, était de culture mésopotamienne, ce qui rend inutile l'hypothèse d'une entremise des Égyptiens, du moins pour un emprunt à l'astronomie « chaldéenne ». Les échanges n'avaient pas lieu seulement en des pays particulièrement favorisés; l'état politique de l'Orient méditerranéen les rendait possibles partout et en tous sens.

Ils ont eu lieu également avec les colonies grecques d'Italie, de Sicile et de Cyrénaïque. Nous connaissons les circonstances précises de rapports historiques dont nous ne savons pas positivement s'ils ont abouti à des échanges intellectuels mais qui, du moins, offraient les conditions nécessaires à l'établissement de tels échanges. C'est ainsi qu'au début du règne de Darius, à l'époque même où le Grand Roi faisait reconnaître le cours inférieur de l'Indus par le grec Skylax, une partie des habitants de Barka en Cyrénaïque⁽¹⁾ fut enlevée et transportée en Bactriane où des terres lui furent allouées pour fonder une nouvelle Barka (Hérodote, IV, 204). La présence à la fin du VI^e siècle av. J.-C. de Grecs ou d'hommes de culture grecque dans l'Inde et aux portes de l'Inde est donc bien attestée. Les déportés de Barka ne sont, sans doute, jamais revenus en Occident mais ils ont pu porter à l'Inde des idées occidentales. Skylax, lui, est rentré de son voyage et en a écrit une relation qui, malheureusement, ne nous est pas parvenue. Hérodote (III, 125-137) nous a encore conté l'histoire du médecin de Crotone Dèmokèdès⁽²⁾. Ce médecin qui accompagnait Polycrate, tyran de Samos, alors que celui-ci était attiré dans un guet-apens à Magnésie par le perse Orétès, fut fait prisonnier et envoyé à Suse en 522 av. J.-C. A quelque temps de là, Darius, souffrant d'une entorse de la cheville et ne se trouvant pas, au bout de huit jours, soulagé par les médecins égyptiens auxquels il s'était confié, fut informé de la présence et de la qualité de médecin de Dèmokèdès et obligea celui-ci à le soigner. Le médecin réussit et demeura, quoique contre son gré, attaché à Darius. Ayant plus tard guéri d'une affection suppurée du sein la reine Atossa, il obtint qu'elle persuadât Darius de l'envoyer sous escorte reconnaître la Grèce en vue d'une invasion, parvint à échapper aux Perses et retourna à Crotone où il épousa la fille du fameux athlète Milon. Il fit annoncer ce mariage à Darius, car, dit Hérodote, le nom de Milon était

⁽¹⁾ A Cyrène florissait une école médicale importante mais surtout un peu plus tard, au V^e siècle, cf. M. Wellmann, *Allgemein von Kroton*, Archion, XI, 1929, p. 156. Hérodote dit qu'il fut un temps où les Crotoniates étaient considérés comme les premiers des médecins et les Cyrénéens comme les seconds (I, 131).

⁽²⁾ Suidas, s. v° Δημ. κρόνης, dit que son père avait été prêtre d'Asklépios à Cande et Jamblique en fait un pythagoricien (Ile de Pyth., 357). Cf. A. Götz, *Persische Weisheit in griechischem Gewande*, in *Zeit für Ind. und Ir.*, II, 1923, p. 97, qui relève avec raison l'importance de la présence des trois médecins en Iran pour l'histoire des communications médicales entre l'Iran et le monde hellénique.

alors très connu à la cour de Perse. Suidas dit qu'il écrivit un livre de médecine.

Démokédès était certainement un médecin éminent, toutefois ses cures à la cour de Perse ont probablement été plus heureuses que difficiles. L'entorse de Darius, douloureuse comme de juste pendant les premiers jours, n'était pas très grave, sans quoi il eût été impossible qu'elle guérît rapidement comme il arriva d'après Hérodote. Démokédès, sans doute, a eu la chance d'être appelé peu avant l'atténuation normale des phénomènes douloureux. Mais il est certain que l'école médicale de Crotone, ville des athlètes, était spécialisée dans le traitement des traumatismes et que Démokédès avait acquis personnellement dans le monde hellénique une grande célébrité avant que Polycrate se l'attachât. Il était donc capable de répandre en Iran des connaissances médicales grecques de grande valeur, capable aussi de s'instruire des théories et des méthodes étrangères ⁽¹⁾. Comme il lui a été donné de revenir à Crotone et probablement d'y écrire, il a pu y faire connaître des données et des techniques orientales. La cour achéménide était certainement un carrefour d'échanges intellectuels puisque les rapports y convergeaient de toutes les satrapies et puisque l'histoire de Démokédès même nous y montre rassemblés des médecins égyptiens et un médecin grec. De plus, des relations entre Suse et Crotone ont existé indépendamment de la captivité fortuite de Démokédès à Suse puisque, d'après Hérodote, Milon était fort connu à la cour iranienne.

Deux autres médecins grecs ont été employés par les Achéménides. On sait que d'après la légende et des textes très probablement apocryphes ⁽²⁾, Hippocrate aurait refusé les présents d'Artaxerxès qui le mandait pour lutter contre une épidémie, mais Apollonide de Cos exerça à la cour d'Artaxerxès dès le début du règne de ce prince, si même il n'y était pas établi auparavant. En effet, il guérit Mégabyze, blessé dans les troubles qui suivirent l'échec de la conjuration d'Artabane contre Artaxerxès ⁽³⁾ en 464, sept mois après l'assassinat de Xerxès qui avait eu lieu pendant l'été de 465. Il eut le temps, plus encore que Démokédès, de propager la médecine grecque en Iran, mais ne rentra pas dans son pays. Il fut exécuté honteusement vers 440 pour avoir abusé de la veuve de Mégabyze, Amytis, sous couleur de la guérir d'une maladie hystérique ⁽⁴⁾.

Ctésias de Cnide, enfin, qui a relaté ces faits, fut longtemps médecin

(1) Sur les influences orientales probables chez Démokédès et sa propre influence sur les écoles grecques d'Italie, cf. P.-M. SCHEUR, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 2^e éd., Paris, 1949, p. 307 et suiv.

(2) Hippocrate, éd. Littré, t. IX, p. 308 et suiv.

(3) Ctésias, *Pernica*, 30.

(4) Ctésias, *ibid.*, 42.

d'Artaxerxès II et passe pour avoir terminé ses jours dans sa patrie. Il est resté fameux par les fragments de ses écrits qui ont été conservés par Photius et dont l'un était spécialement consacré à l'Inde. Cet ouvrage a peu de valeur, dans ce qui nous en est parvenu, car il est rempli de fables, mais son existence garantit positivement ce que l'état même de l'empire achéménide rendait *a priori* probable, à savoir que des informations sur l'Inde pouvaient parvenir aux Grecs par l'intermédiaire de l'Iran. Si les informations de Ctésias sont fantaisistes, il ne s'ensuit pas qu'aucune donnée sérieuse ne pouvait alors être apportée de l'Inde. Ctésias est un auteur sans critique — les fragments de son ouvrage sur la Perse le prouvent — il porte certainement la responsabilité d'avoir écouté des contes. Du reste, Photius a pu choisir dans son œuvre les allégations les plus extraordinaires et laisser de côté des données plus vraies mais moins frappantes. Cependant, il n'est pas douteux que les fonctionnaires des satrapies du Gandhâra et du Sindh pouvaient apporter à la cour achéménide autre chose que du merveilleux.

On pourrait objecter que les facilités offertes par la grande unité de l'empire achéménide aux échanges culturels entre l'Inde et l'Occident se sont montrées parfois peu efficaces. Une grave erreur d'Hérodote nous le prouve incidemment. Le « Père de l'histoire » était un Grec d'Asie, il était d'Halicarnasse, en Carie sujette des Perses. Il a vécu d'environ 480 à 425. Grand voyageur et homme de grand savoir il a particulièrement bien connu les choses de l'Iran et de l'Égypte. Il était donc placé dans de bonnes conditions, semble-t-il, pour posséder des informations exactes sur les sciences mésopotamiennes en usage dans l'empire perse administré par des fonctionnaires de culture babylonienne. Pourtant, il dit que les Babyloniens n'ont point de médecins, que chez eux on expose les malades sur la place publique et que ce sont les passants qui leur donnent des conseils au hasard de leur expérience (I, 197). Son information présentait sur ce point une lacune énorme; nous possédons un grand nombre de fragments de la littérature médicale babylonienne⁽¹⁾ et le code d'Hammurabi fixait déjà, vers 2000 av. J.-C., les honoraires des médecins et les peines qu'ils encouraient en cas de faute⁽²⁾.

Mal informé de la vie sociale et de l'état de la science à Babylone, Hérodote connaît encore moins bien, en général, l'Inde plus lointaine. Il en résulte que, dans le monde grec d'Asie, on n'était pas renseigné d'une manière générale et régulière sur tout ce qui concernait les peuples de l'empire perse. Il ne s'ensuit nullement qu'il était impossible d'avoir

⁽¹⁾ Description et bibliographie dans G. CONTREAV, *La médecine en Assyrie et en Babylonie*, Paris, 1938.

⁽²⁾ *Ibid.*, p. 30-35.

sur les idées de ces peuples de bonnes informations occasionnelles.

Hérodote lui-même nous donne fortuitement la preuve que, sous les Achéménides, des Grecs et des Indiens pouvaient se trouver en présence les uns des autres et se faire connaître mutuellement leurs idées. Il raconte en effet (III, 38), que Darius demanda un jour à des Grecs, ses sujets, s'ils pourraient se résoudre à se nourrir des cadavres de leurs parents. La réponse fut, bien entendu, qu'ils n'y consentiraient jamais. Alors, Darius les confronta avec des Indiens appelés Kalatiai⁽¹⁾, qui avaient coutume de manger leurs parents et qui manifestèrent autant d'indignation qu'auparavant les Grecs, lorsque Darius leur demanda quelle somme d'argent pourrait les décider à brûler les cadavres des leurs. Un interprète, précise Hérodote, expliquait aux Grecs tout ce qui se disait de part et d'autre. De pareilles conférences et des conversations avec les interprètes rendaient évidemment faciles les échanges d'idées. Ce ne sont donc pas seulement des voyageurs comme Skylax qui ont pu s'informer sur l'Inde et y porter des notions helléniques. Les médecins grecs de la cour de Suse pouvaient se trouver en mesure de communiquer avec des Indiens dont beaucoup à l'époque étaient assurément plus cultivés que les cannibales Kalatiai. Et, d'une manière plus générale, pour que les contacts intellectuels entre les peuples de l'Empire perse fussent efficaces, il suffisait que des suggestions, des informations générales passassent d'un pays dans un autre, il n'était nullement nécessaire que des corps de doctrines entiers fussent apportés et enseignés avec un retentissement populaire tel que le souvenir n'ait pu manquer de nous en parvenir.

D'autre part, et surtout, il faut observer que les enquêtes précises, par lesquelles s'obtiennent des connaissances approfondies sont souvent de celles qui se déroulent à bas bruit et que nous avons la preuve que de telles enquêtes ont été faites sur l'Inde dans l'administration perse. Strabon nous apprend qu'un des rares auteurs dont il fasse grand cas, parmi ceux qui ont écrit sur l'Inde à la suite de l'expédition d'Alexandre, Patrocle⁽²⁾, avait dit que les compagnons d'Alexandre n'avaient eu de

(1) Hékateé de Milet mentionne aussi les Kalatiai. Il peut s'agir d'une peuplade du nord-ouest car Mégasthène a, plus tard, rapporté que les habitants du Caucase indien mangeaient les corps de leurs parents (Strabon, XV, 1, 56). Hérodote lui-même attribue aux Padaïoi (III, 99) une coutume analogue. Après avoir sommairement décrit les mœurs d'une autre catégorie d'Indiens, il ajoute que ceux dont il vient de parler sont des noirs, éloignés des Perses vers le Midi et qui n'ont jamais été soumis à Darius. Si ces derniers détails se rapportent aux Padaïoi aussi bien qu'aux Iodiens mentionnés après eux, ces Padaïoi n'ont rien de commun avec les Kalatiai, si ce n'est une similitude de coutume. Dès lors, il est difficile de reconnaître comme Lassen a prétendu le faire après Bohlen en s'appuyant sur Hérodote (*Ind. Alt.*, 1, 2^e éd., p. 465-466; II, 2^e éd., p. 639) le mot *kāla* «noir» dans le nom des Kalatiai. On peut se demander si ce nom recouvre une forme *khalati*, «chauve», attestée dès le Yajurveda, non pas, il est vrai, comme nom de peuple.

(2) Nommé aussi par Pline (VI, 31) comme amiral de Seleucus et d'Antiochus Soter.

l'Inde qu'une connaissance bien superficielle, tandis qu'Alexandre lui-même avait pu être bien informé, s'étant fait établir des descriptions par des gens connaissant bien le pays, descriptions que Patrocle avait pu voir par faveur spéciale du trésorier Xénoclès (II, 1, 6). Ces rapports exacts étaient donc secrets ou tout au moins n'étaient pas faits pour être diffusés et largement connus. Leurs auteurs étant gens qui connaissaient le pays, n'étaient point des Grecs amenés par Alexandre. C'étaient, selon toute probabilité, des fonctionnaires des Achéménides passés sous l'autorité du conquérant venu prendre possession des satrapies qu'ils administraient. Leurs rapports devaient concerner bien plus les conditions géographiques, économiques et politiques que la pensée indienne mais ils ne pouvaient ignorer celle-ci et ils étaient en état de donner aux Grecs des renseignements sur elle. C'est par des hommes de cette sorte que des idées scientifiques ont pu aisément, à travers l'Empire achéménide, passer aux Grecs d'Orient. Il est d'ailleurs fort possible que certains de ces hommes aient été grecs et installés depuis longtemps dans l'Inde au service des Perses, puisque, dès avant de conquérir le Sindh, Darius y avait envoyé Skylax.

C'est certainement par eux bien plus que par les soldats, ou même les philosophes qui les accompagnaient dans leurs marches, que des données scientifiques théoriques ont pu être transportées. Au hasard des rencontres faites au passage, un philosophe même ne peut pas toujours recueillir des informations utiles. Onésicrite nous en fournit l'exemple. Envoyé par Alexandre pour conférer avec des Gymnosophistes, il put avoir avec eux un entretien assez important, mais il fallut pourtant qu'il renonçât à connaître pleinement la pensée de ses interlocuteurs parce qu'il se trouvait nécessaire de recourir à trois interprètes successifs⁽¹⁾. Des hommes habitués au pays auraient pu l'informer sur les idées de ces Gymnosophistes plus efficacement que ces Gymnosophistes eux-mêmes trop passagèrement rencontrés.

Par ailleurs, il n'est pas exclu que des Indiens se soient parfois, comme tant d'étrangers, établis en pays grecs assez longtemps pour avoir pu au moins jeter dans quelques cercles savants certaines de leurs idées. Nous possédons à ce sujet un texte dont l'authenticité n'est pas ordinairement admise mais qui ne laisse pas de devoir être examiné.

M. Bréhier, Bidez et le P. Festugière ont rappelé l'attention sur un extrait d'Aristoxène de Tarente, cité, d'après Aristoclès, par Eusèbe dans

⁽¹⁾ Strabon, XV, 1, 65. Onésicrite n'en a pas moins tiré de cet entretien des données qui sont intéressantes même pour nous aujourd'hui. C'est ainsi qu'il a compris une légende d'après laquelle la terre avait été primitivement couverte de nourriture mais que ce bien avait disparu en punition de l'insolence des hommes. Or, une légende pareille est attestée bien plus tard dans les textes comme le *Mahāvastu*, éd. Senart, I, 338 et suiv. Le rapport d'Onésicrite nous apprend utilement qu'elle existait déjà au IV^e siècle av. J.-C.

sa *Préparation évangélique* (XI, 3, 8) ⁽¹⁾. Aristoxène, qui florissait vers 320-300, aurait raconté qu'un Indien qui s'était mis à fréquenter Socrate à Athènes, se moqua un jour de lui en apprenant qu'il faisait des recherches sur la vie humaine, disant qu'il était impossible de comprendre les choses humaines aussi longtemps qu'on ignorait les divines. Si Socrate avoit ainsi pu communiquer dans Athènes avec un philosophe indien, il serait tout naturel que Platon ait pu avoir connaissance des doctrines médicales de l'Inde que son *Timée* évoque par tant de ressemblances caractérisées. Mais ce morceau est considéré comme présentant une anecdote purement imaginaire. La possibilité de la présence à Athènes d'un Indien avant 399, date de la mort de Socrate, c'est-à-dire bien plus de soixante-dix ans avant qu'Alexandre eût ouvert le monde indien à la connaissance des Hellènes, ne semble pas avoir été jugée mériter l'examen. On cherche seulement pourquoi de telles rencontres entre sages grecs et orientaux ont été invoquées.

De fait, les dialogues entre sages grecs et orientaux étant nombreux et apparaissant dans la littérature grecque à certaines périodes, on doit les considérer tous ensemble, comme l'a fait le P. Festugière, et il y a tout lieu de penser que la plupart d'entre eux, loin d'avoir été composés sur des documents originaux rendant compte de dialogues réels, ont été forgés par mode, à l'imitation les uns des autres, dans les périodes où la vogue de l'Orient invitait à mettre en parallèle les sagesse grecque et orientale. Aussi l'hypothèse du P. Festugière (p. 36) que, dans le milieu orientalisant dont il faisait partie, Aristoxène a songé à l'Inde alors mieux connue grâce à l'expédition d'Alexandre, est-elle tout à fait vraisemblable. Il est bien certain, en effet, qu'au temps où florissait Aristoxène l'Inde était tout à fait « d'actualité », c'était environ le temps où Seleucus envoyait Mégasthène à la cour de Candragupta. Mais le P. Festugière a ajouté que dans l'anecdote de Socrate et de l'Indien, le résultat de la mise en présence du sage de l'Inde et du sage grec « est déjà en faveur de la sagesse orientale, selon une mode qui régnera plus tard à l'époque gréco-romaine », et il a renvoyé à ce sujet à son livre *La Révélation d'Hermès Trismégiste* ⁽²⁾, où il a étudié la vogue de la sagesse orientale aux premiers siècles de l'ère chrétienne par déclin de l'ancien rationalisme. Sur ce point on doit hésiter à le suivre. Une mode ne saurait agir plusieurs siècles avant d'exister; pour relier l'invention faite par Aristoxène d'un dialogue entre Socrate et un Indien avec l'engouement orientaliste manifesté à la période gréco-

⁽¹⁾ E. BRÉHAU, *La philosophie de Platon*, Paris, 1928, p. 132, *Eos ou Platon et l'Orient*, Bruxelles, 1945, p. 122 et suiv.; A. J. FESTUGIÈRE, *Grecs et sages orientaux*, in *Rev. Hist. des Rel.*, t. CXXX, juil.-déc. 1945, p. 34 et suiv.

⁽²⁾ Tome I, Paris, 1944.

romaine, il faut supposer qu'en fait la mode réputée celle de cette période avait commencé beaucoup plus tôt. Mais doit-on tout expliquer, dans l'attention portée par les Grecs aux doctrines orientales, par de simples modes? Il est, en tout cas, un autre point de vue où se trouve naturellement placé l'orientaliste et nous devons nous arrêter un instant à considérer ce qu'on découvre en s'y portant.

Lorsqu'un texte grec fait allusion à l'Orient, la première tâche de l'orientaliste est de déterminer si ses allégations sont exactes. Si elles s'avèrent fausses, il s'ensuit qu'on a affaire à un texte de fantaisie et que les raisons qui ont déterminé son auteur à l'écrire ne doivent pas être cherchées ailleurs que dans les préoccupations propres à cet auteur ou à son milieu. Il en va tout autrement si on constate que les indications du texte relatives à l'Orient sont justes. Alors, les raisons de l'auteur ne sont plus à chercher uniquement dans ses idées et celles de sa nation, l'influence réelle sur lui de la pensée étrangère est évidente. Or, à examiner les données sur la sagesse indienne dans les ouvrages ou les prétendus dialogues mettant en scène des Indiens, on s'aperçoit qu'elles sont généralement exactes : la vogue de l'Orient chez les Grecs n'a donc pas tenu uniquement, en ce qui concerne l'Inde, à une évolution purement interne des idées, mais à des apports réels de données véridiques. Nous avons eu déjà l'occasion de le montrer ailleurs, à propos de textes des premiers siècles de l'ère chrétienne⁽¹⁾. Nous pouvons aujourd'hui en donner un nouvel exemple qui touche l'anecdote d'Aristoxène étudiée ici.

Dans son article cité plus haut, *Grecs et sages orientaux*, le P. Festugière a rapproché l'opinion prêtée à l'Indien dans l'anecdote d'Aristoxène, qu'on ne peut comprendre les choses humaines sans connaître les divines, la théorie du 1^{er} Alcibiade que connaître son âme c'est y découvrir Dieu et l'assertion mise par la *Vie d'Apollonius de Tyane* dans la bouche du brâhmane Iarchas, que toute connaissance dépend de celle de soi-même et que se connaître soi-même c'est se savoir Dieu (p. 38). Ces opinions concordantes lui ont paru inséparables et il s'est demandé si les propos attribués à Iarchas ne dérivent pas de l'idée exprimée dans le 1^{er} Alcibiade que Philostrate, l'auteur de la *Vie d'Apollonius*, a fort bien pu connaître. Cela serait très probable si l'Inde avait été un pays imaginaire; alors les auteurs grecs n'auraient pu, pour parler d'elle, que s'inspirer entre eux. Mais, l'idée que sont censés exprimer l'Indien d'Aristoxène et celui de Philostrate est conforme à la grande doctrine des *Upanisad* d'après laquelle la science suprême est celle de l'identité de l'*âtman*, le soi-même, avec le

⁽¹⁾ J. A., 1943-1945, p. 349 et suiv. (Compte rendu de Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*); *La doctrine des Brâhmanes d'après saint Hippolyte*, in *Rev. Hist. des Rel.*, juil.-déc. 1945, p. 59 et suiv.

Brahman, Dieu. Les passages d'Aristoxène et de Philostrate s'accordent entre eux parce qu'ils se réfèrent à la même vérité et, si Philostrate prête à un brâhmane de convention une doctrine indienne véritable, ce n'est point pour s'être inspiré du 1^{er} *Alcibiade*. Dès lors, il n'y a pas de problème de filiation entre les trois textes rapprochés. Deux d'entre eux sont les échos d'informations véridiques venues de l'Inde. Seul, le troisième, le passage du dialogue platonicien, par sa concordance avec les autres pose un problème : celui de savoir comment ce dialogue contient une idée qui se retrouve par ailleurs classique dans la philosophie brahmanique.

Nous ne saurions nous laisser entraîner à examiner ici ce dernier problème, mais cet exemple montre que les assertions grecques relatives à l'Inde, même dans les mises en scène les plus fictives comme celle de la *Vie d'Apollonius*, ne sont pas nécessairement de pure fantaisie et l'opinion attribuée à l'Indien interlocuteur de Socrate dans l'anecdote d'Aristoxène est une authentique opinion indienne. On ne saurait donc rejeter *a priori* cette anecdote de l'Indien chez Socrate, comme on devrait le faire si Aristoxène avait fait tenir à cet Indien des propos impossibles. Il est d'ailleurs tout naturel qu'Aristoxène, écrivant vers l'époque de l'expédition d'Alexandre, ait pu avoir une notion correcte des paroles attribuables à un philosophe indien. Mais il reste qu'il écrivait précisément en un temps où l'attention était attirée sur l'Inde et où on savait fort bien dans quelles conditions on en avait connaissance. Il n'aurait pu, en un pareil temps, évoquer la présence à Athènes près d'un siècle plus tôt d'un philosophe indien, si on avait cru pareille présence impossible avant les grands événements de conquêtes auxquels on venait d'assister. Peu importe donc que l'anecdote de Socrate et du sage indien ait été vraie ou fausse; même fausse, elle garantit qu'on savait dans le monde hellénique, à la fin du iv^e siècle avant notre ère, que des Indiens au courant des doctrines de leur pays avaient pu depuis longtemps venir en Grèce, tout comme des Grecs étaient allés dans l'Inde. Il n'est donc nullement impossible que Platon ait connu la théorie médicale indienne avant d'exposer dans le *Timée* celle qui s'en rapproche et dont on ne voit pas qu'il ait pu l'emprunter à des écoles médicales grecques connues.

Des indices fortuits nous apprennent d'autre part positivement que des données médicales indiennes ont été reçues dans le milieu médical grec où s'est élaboré un traité hippocratique, celui *Des Maladies des femmes*, traité assez généralement considéré comme enidien.

Dans ce traité (I, 81, Littré, t. VIII, p. 203) est prescrit comme ingrédient entrant dans la composition d'un pessaires le « médicament indien (variante; médique) qui est pour les yeux et qui s'appelle poivre (*πέντερι*) ».

La même prescription se retrouve avec menues variantes dans le traité *De la Nature de la Femme* (32, Littre, t. VII, p. 365). Dans ce dernier passage, Littre a adopté *μηδικού* «médique», dans son texte et indique la variante *ἐνδικού*; dans l'autre, il a adopté *ινδικού* et donne en variantes *μηδικού* et *μηλικού*. Il n'est pas douteux que la bonne leçon soit dans les deux cas *ινδικού* «indien» car *πέπερι* est une forme dérivée du nom du poivre en sanskrit *pippali* (ou *pippali*) et le poivre est un produit indien, non pas médique. On peut même préciser qu'il s'agit non du poivre en général mais du «poivre long» que désigne *pippali* à l'exclusion du «poivre rond», car les deux textes grecs que nous venons de citer ajoutent immédiatement la mention du «rond» (*στρογγύλου*). De plus, l'indication que le médicament en question est pour les yeux correspond très bien à l'enseignement de la médecine classique indienne qui fait entrer fréquemment le *pippali* dans ses formules de collyres⁽¹⁾. Enfin deux autres passages du livre *Des Maladies des femmes* confirment qu'il faut bien lire «indien» et non «médique» et l'un d'eux permet d'expliquer la fausse leçon tout en donnant une précieuse indication.

Tout d'abord un pessaire analogue aux précédents est prescrit où entre comme élément le «médicament indien», non nommé cette fois, et il n'y a pas de variante pour cette indication (II, 158, Littre, VIII, p. 337). Le second passage (*ibid*, 205, p. 395) donne encore une formule analogue où reparait la substance «indienne», dont il est dit cette fois que «les Perses la nomment *πέπερι*» et qu'il y en a dedans du rond appelé *μυρτίδανον*. La variante «médique» pour «indien» doit procéder d'une tentative malheureuse de correction, dans l'idée que la drogue appartenait aux Perses dont on avait reçu son nom, mais le passage précise bien, et sans présenter de variante, que la drogue est indienne, quoique le nom qui lui est donné soit réputé perse. En fait, le nom aussi est indien, mais il est exact que, sous la forme *πέπερι*, il soit perse, comme l'avait jadis bien remarqué Lassen, r répondant en iranien à l'indien⁽²⁾. Il s'ensuit que c'est à travers l'Empire perse que le produit avec les indications sur son usage médical a passé tout d'abord pour parvenir aux Grecs.

Le même traité *Des Maladies des femmes* rapporte encore une formule indienne de dentifrice (II, 185, Littre, t. VIII, p. 367) qui présente la particularité d'être donnée accompagnée d'un précepte d'hygiène alimentaire générale; manger peu et ne prendre que des choses substantielles. Ce trait est bien dans la tradition de la médecine indienne, toujours soucieuse de régler la nourriture autant que l'emploi des drogues.

(1) *Supr.*, *Uttaratanta*, XI, 11; XV, 29; XVII, 4, 6, 14, 18, 21, 22, etc. Dans ces passages en vers le nom de *pippali* est souvent remplacé *metri causa* par divers synonymes.

(2) *Indische Alterthumskunde*, t. I, p. 278; 2^e éd., 326, n. 3.

La présence dans la *Collection hippocratique* de données indiennes consciemment reçues comme telles établit que les communications, au moins indirectes, des sciences médicales grecques et indiennes ont été réalisées pendant l'élaboration de certains éléments de cette *Collection*. Ces communications ont dû se faire dès avant l'époque d'Alexandre à laquelle le fonds de la plupart des traités est antérieur. Cependant, dans l'état d'incertitude extrême de la chronologie hippocratique, il serait imprudent d'affirmer péremptoirement que les passages que nous avons relevés comme mentionnant des remèdes indiens n'ont pas pu être rédigés assez tard. Il n'en reste pas moins qu'une certitude d'influence indienne sur les traités *Des Maladies des femmes* et *De la Nature de la Femme* entraîne la possibilité d'une pareille influence sur d'autres traités comme celui *Des Vents*, et que ce qui est dit du médicament indien *πένπερι* donne à penser qu'il a été connu par l'intermédiaire des Perses et donc sans qu'on ait eu besoin d'attendre l'expédition d'Alexandre.

Nous n'avons d'ailleurs pas à nous borner à une indication vague quand nous invoquons le passage d'un produit indien à travers l'Empire perse, car une route commerciale régulière et ancienne nous est signalée par Strabon et Pline entre l'Inde et l'Occident et peut-être n'a-t-on pas généralement porté assez d'attention aux conséquences que présente l'existence de cette voie de communication.

Strabon (II, 1, 15) indique, en effet, que les marchandises indiennes arrivent facilement, transportées par l'Oxus jusqu'en Hyrcanie, c'est-à-dire dans la région de la Caspienne, région d'où elles se répandent par les fleuves jusqu'au Pont. Pline donne le détail du transit sur cette route. Les marchandises sont transportées en sept jours de l'Inde dans la Bactriane sur le bord de l'Icare, affluent de l'Oxus et sont acheminées par celui-là dans la Caspienne (aujourd'hui l'Oxus se jette dans la mer d'Aral, mais son ancien lit a été reconnu), d'où on les remonte dans le Cyrus. On les transporte ensuite par terre jusqu'au Phase, tributaire du Pont-Euxin, en cinq jours au plus. Il est vrai que Pline, indiquant cet itinéraire (VI, 19, 2), dit que Varron à qui il emprunte ces renseignements déclare qu'ils ont été recueillis sous Pompée, pendant la guerre de Mithridate. Les informations de Pline ne se rapportent donc qu'à 66 av. J.-C., mais Strabon, que Pline n'a pas cité et qui puisait à d'autres sources, nous a précisément indiqué ces sources dans une seconde allusion qu'il a faite à la même route (XI, 7, 3) : ce sont Aristobule, qui a participé à l'expédition d'Alexandre et Patrocle, l'informateur et dont Pline nous dit que, comme amiral de Seleucus et d'Antiochus Soter, il fit un périple de la mer Caspienne (VI, 21). Rien ne permettant de supposer que la route de l'Inde au Pont-

Euxin a précisément été ouverte au commerce par l'expédition d'Alexandre, il est clair qu'elle était établie antérieurement et qu'elle a été pour la première fois reconnue des Occidentaux à cette occasion seulement.

On pouvait donc sous les Achéménides passer de l'Inde en Grèce non seulement en atteignant l'Ionie par le Sud ou le centre de l'Asie Mineure, mais par le Pont-Euxin et la Thrace et il conviendra de se souvenir de ce fait en étudiant les connexions possibles entre les doctrines de l'Inde et celles de l'orphisme, connexions que certains critiques tiennent pour non invraisemblables mais qu'ils envisagent simplement à travers l'Iran⁽¹⁾.

Quoi qu'il en soit, d'autres chemins étaient encore possibles pour le passage de l'Inde au monde hellénique. Nous savons, dès Hérodote, que le cinnamome était apporté jusque-là (III, 111) et, comme il s'agit selon toute probabilité de la cannelle, il faut qu'il ait été apporté des mers indiennes. Le même traité *Des Maladies des femmes* qui mentionne plusieurs fois le poivre de l'Inde connaît aussi le cinamome (II, 181) et de même le traité *De la Nature de la Femme* (34, Litré, VII, p. 373). Mais Hérodote indique aussi qu'il était apporté par les Arabes et il ne savait point d'où ceux-ci le tiraient, il se fait seulement à ce sujet l'écho de contes dont Pline a dit qu'ils étaient faits à plaisir pour faire valoir la rareté de la marchandise. Il est donc peu probable que des informations sur des idées indiennes aient pu parvenir en Grèce sur le chemin du cinnamome qui n'a été véritablement reconnu des Occidentaux qu'aux environs de l'ère chrétienne⁽²⁾. Par ailleurs, encore, le voyage de l'Inde en Égypte accompli par Skylax à partir des bouches de l'Indus en prélude à la conquête achéménide du Sindh, a pu être refait mais nous n'avons pas à cet égard de témoignages précis et sûrs.

De toute façon, nous voyons que les voies certaines et les intermédiaires, Grecs au service des Perses, fonctionnaires des Achéménides qui dominaient à la fois sur des terres grecques et indiennes, Indiens même peut-être, n'ont point manqué pour assurer des communications scientifiques entre l'Inde et la Grèce dès avant Alexandre. Sans doute, ils n'ont point suffi à faire largement connaître l'Inde au public grec, pas plus que la Grèce au public indien, mais ils ont pu aisément transporter des notions sur lesquelles les esprits de part et d'autre, par émulation consciente ou non, ont travaillé. C'est ce qui explique que nous puissions trouver entre la médecine indienne et la médecine grecque des similitudes trop parti-

⁽¹⁾ BOULANGER, *Orphée*, p. 45, repris par P.-M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, p. 239; M.-J. LAGRANGE, *Les Mystères : l'orphisme*, Paris, 1937, p. 81.
⁽²⁾ Cf. *Les échanges de l'Inde et de l'Empire romain aux premiers siècles de l'ère chrétienne*, in *Rev. Hist.*, janv.-mars 1959, p. 6 et suiv.

culières et trop précises pour qu'il soit facile de les attribuer au hasard et que nous rencontrions dans la Grèce et dans l'Inde tant de spéculations analogues aux mêmes moments; si les deux mondes, tout en ne se connaissant que d'une façon vague, ont égalisé les niveaux de leurs sciences, c'est qu'en sous-œuvre ils communiquaient ⁽¹⁾.

(1) Je tiens, en achevant ce travail, à remercier tous ceux qui ont bien voulu s'y intéresser et le favoriser de leur critique et de leurs avis et spécialement MM. E. Benveniste, J. Bloch, A. Foucher et L. Renou, qui savent tout ce que je leur dois en cette occasion comme en bien d'autres. J'adresse aussi tous mes remerciements au Centre National de la Recherche Scientifique et à l'Imprimerie Nationale qui a bien voulu se charger de l'impression et l'édition.

INDEX DES TEXTES CITÉS OU ÉTUDIÉS

TEXTES VÉDIQUES.

Rigveda.

I, 2, 4-6.....	52
4, 2 et 8.....	96
15, 11.....	73
23, 3.....	52
16.....	46
19.....	36, 46
20.....	35
24, 9.....	80
32, 5.....	118, 125
34, 6.....	139
40, 5.....	34
43, 4.....	109
50, 11-12 ..	89
70, 3.....	48, 49
89, 4.....	50
96, 2.....	50
105, 2.....	135
18.....	101
116, 1.....	53
122, 9.....	42
134, 5.....	52, 59
6.....	51
139, 9.....	5, 6
146, 1.....	122
152, 7.....	34
158, 5.....	36
159, 2.....	135
160, 3.....	135
162, 1-2.....	34
164, 46.....	52
180, 2.....	16
186, 5.....	50
II, 11, 8.....	129
17, 3.....	34
24, 3 et 15.....	34
31, 6.....	50
33, 4.....	75
34, 10.....	38
35, 1, 2 et 13...	50
39, 6.....	124
III, 13, 5.....	52
29, 11.....	54
IV, 22, 4.....	53
46, 4.....	59
V.....	6

V, 8, 1.....	48
63.....	79
VI, 16, 5.....	3
31, 4.....	3
70, 1.....	135
VII, 35, 2.....	130, 131
4.....	59
40, 6.....	55
47, 2.....	50
51, 4.....	107
59, 8.....	43
61, 5.....	43
87, 2.....	52
104, 16.....	39
VIII, 18, 9.....	54
21, 1.....	52
26, 21.....	52
29, 5.....	109
47, 13.....	37
78, 5.....	52
91, 5.....	53
IX, 19, 5.....	135
54, 1.....	135
80-82.....	7
122, 1.....	72
X, 5, 1.....	48
16, 3.....	53
9-11.....	107
20, 7.....	51
27, 16.....	126
32, 8.....	54
34, 1.....	99
36, 4.....	81
39, 3.....	72
53, 5.....	164
60, 12.....	35
85, 2.....	83, 84
12.....	164
31.....	83
90.....	118
13.....	48
15.....	53
97.....	35
103, 12.....	106
121.....	52
125, 8.....	53
129, 1.....	22
3.....	22, 46

X, 131, 45.....	3
135, 7.....	129
137, 3 et 6.....	35
155, 1.....	119
161, 1.....	37, 83
162.....	107
163.....	118
168, 1.....	53
2.....	52, 54
2-4.....	52
4.....	53
186, 1.....	59
189, 2.....	144

Atharvaveda.

I, 2, 1 et 4.....	112
3, 7.....	111
8.....	125
8, 4.....	34
10, 1.....	34
11, 5.....	124
6.....	108
12, 3.....	140
17, 23.....	130
22.....	89
23.....	102
25.....	96-97
II, 4, 2.....	106
3.....	35
8.....	93
9, 1.....	80
5.....	76
10.....	93
6.....	42
27, 6.....	109
33.....	18
3.....	127
6.....	127, 130, 131
III, 7.....	93
11.....	93
1.....	83
IV, 12, 2.....	90
14, 1.....	98, 99
16, 7.....	79
23, 5.....	90
25, 14.....	107
V, 5, 2-3 et 5-7.....	110
22, 1.....	97

IV, 2, 3 et 3, 20...	130
V, 8, 1.....	48
14, 3.....	157
VI, 1, 13.....	179

Chândogyaopaniṣad.

I, 2, 9.....	147, 158
3, 3.....	148, 157
III, 1.....	130
13, 1-5.....	157
13, 8.....	46
IV, 1, 8.....	43, 45
V, 19-23.....	157
VI, 7, 1.....	165
VIII, 1, 1-2.....	128
7-12 et 15...	3

Pracnupaniṣad.

VI, 1, 6. . . .	165
-----------------	-----

Maitryupaniṣad.

II, 6.	157
----------------	-----

Kṣurikopaniṣad.

16.	195
-------------	-----

Yogacudamanyupaniṣad.

23-24.	179
----------------	-----

Sutra.

Āuṣṭikasutra.

XXVII, 32.....	93
XXVIII, 5-6 et 14	111
XXXI, 11.....	88
XXXII, 1.....	107
11.....	88
11-13.	93
XXXIX, 30. . . .	99
XLVI, 26.....	37

Āṅgalayanagrhyasutra.

I, 3, 6 et 12, 7 . .	4
III, 4, 2.....	7

Çāṅkhāyanagrhyasutra.

II, 14, 4.....	4, 5
----------------	------

TEXTES MÉDICAUX.

Bhelasamhitā.

Sutrasthāna :

XVI, éd.-trad. . .	170 et suiv.
--------------------	--------------

XVI, 10, 11.....	186
12.....	185

Carakasamhitā.

Sutrasthāna :

I, 9.....	8
12.....	32
IX, 9.....	165
X, 3.....	165
XII.....	32
éd.-trad.	162 et suiv.
4.....	98
8 at.....	186
8 ce.....	185
XIV.....	28
43.....	129
XVIII.....	162
XXV, 13 et 21. . .	22
22.	32
24.	8
XXVI.....	22
8.	32
XXX, 6-11.....	12
20.	1

Vimānasthāna

III, 3.	8
-----------------	---

Çarīrasthāna :

I, 14.....	21
98.....	145
II, 4.....	21
35.....	22
III, 18.	134
VI, 21.....	32
VII.....	118

Cikitsasthāna :

I, 4, 40-67.....	73
III, 11.....	100
34.....	97
V, 42 et 61.....	12
VIII, 1.....	87
1, 11.....	86
8.....	84
XIII, 1.....	9
XV, 63 et 196.....	168
XIX, 1.....	9
XXI, 1.....	9
XXVIII, 41.....	119
XXIX, 5.....	175
XXXI, 1.....	9

Saṅgrahasamhitā.

Sutrasthāna :

I, 1.....	9
-----------	---

I, 2.....	32
3.....	1
14.....	74
XIV, 1.....	131, 134, 135
2.....	134
6.....	22
XV, 13-14.....	22, 136
XXI, 7.....	23, 196
8.....	194
11.....	23
12.....	194
XXXIV, 6.....	1
XLIII, 1.....	114
2-3.....	115

Nidānasthāna :

I, éd.-trad.	174 et suiv.
4-8.....	185
5.....	185
6 165, 167, 185, 186	
11 et suiv.	23
20-21, 24, 26, 27.	
30, 32.	187
20, 26, 27. . . .	192
31-37.	192
V, 3.....	181
5.....	44, 45
11-12.	44
14.	103, 104
23-27.	97
VI, 12.....	104
XI, 8-10.....	91
XIII, 32-33.....	102
XIV, 1.....	102
4.....	105
5.....	102
9.....	44
XVI, 53.....	97

Çarīrasthāna :

II, 33.....	94
III, 18.....	134
27.....	129
V, 1.....	21
17.....	119
VI, 23-24.....	131
24.....	121
31.....	123
VII, 1.....	132, 133, 135
4.....	132
14-15.....	132
IX, 1-2.....	131
3.....	132

Kalpasthāna :

I, 16.....	145
VI, 5-7.....	141

Vāyupurāṇa.

XCIX, 415..... 70

Viṣṇupurāṇa.

IV, VIII, 4..... 5

XXI, 2..... 71

XXIV, 32 et 33... 70

Yājñavalkyaśmṛti.

I, 165..... 100

Yasna de l'Atesta.

(Traduit en sanskrit
par Neryosengh.)

XVII, 64-65..... 49

XXXVIII, 13-15.... 46

TEXTES IRANIENS.

(Ordre alphabetique latin.)

Aogemadaēša.

77-81..... 57

Bundahišn.

VII, 6..... 65

X et XIV..... 64

(Grand Bundehesh)... 65

Nyāyišn.

I, 8..... 57, 61

Sirōza.

I, 21..... 56

Vidēdāt.

II, 5..... 57-58

III, 42..... 57

V, 3-7..... 42, 57

8-9..... 57

12-13 et 15-17... 57

VII, 2 et 5..... 41

44..... 33

58..... 41, 43

VIII, 16-18..... 41

35-72..... 40

36..... 33

IX, 26 et 48..... 41

X, 14..... 57

XIII, 39..... 41

XVII, 34-53..... 41

XVIII, 30 et suiv... 42

XIX, 13 et 16.... 57, 61

XX..... 39

2-4..... 35

3..... 43

XXI..... 39

17..... 40

18..... 43

XXII..... 34, 39, 62

2..... 39

Vīspereḍ.

VII, 4..... 56

Yasna.

I, 6..... 51

VI, 4..... 50

IX, 413..... 36

XII, 11..... 49

XXII, 23 et 24... 56

XXV, 5..... 56, 58

XXIX..... 64

XXXVIII..... 46

XLI, 26 (XII, 3)... 56

LIV..... 34

LXIV, 1-5..... 46

6..... 50

LXIX, 11 (LXX, 3) 56

LXXII, 10..... 61

Yast.

II, 9..... 50

11..... 39

11..... 33

III, 6..... 57

9, 12 et 17..... 63

V, 17-19..... 63

VIII, 25..... 50

33..... 39

44..... 63

50 et suiv..... 63

56..... 57

X, 9..... 57, 58

XII, 4, 6 et 9... 35

17..... 57

XIII, 47, 48..... 64

87..... 58

XV..... 58

1-17..... 59

2-4..... 58

5..... 59-60

43..... 60

44..... 59

45-47, 54, 56, 57. 50

XIX, 52 et 53... 50

Zādsparam.

IX, 1..... 64

**TEXTES GRECS
ET LATINS.**

Textes hippocratiques.

Aliment (De l') :

31..... 190

*Ancienne médecine
(De l') :*

1..... 193

22..... 190

Aphorismes :

VII, 87..... 33

Chairs (Des) :

4..... 194

Coaques :

348..... 192

418..... 187

Crises (Des) :

61..... 193

Fœtus de huit mois (Du) :

12..... 190

Génération (De la) :

3..... 193

Maladies (Des)

I, 7..... 192

20..... 187

II, 2..... 193

III, 14-15..... 192

IV, 32..... 193

*Maladies des femmes
(Des) :*

I, 81..... 211

II, 158..... 212

181..... 214

185 et 203..... 212

Maladie sacrée (De la) :

185, 189, 192

*Nature de l'enfant (De
la) :*

12..... 190

*Nature de la Femme
(De la) :*

32..... 212

34..... 214

*Nature de l'homme (De
la) :*

4..... 193

11.....	195
Régime dans les mala-	
dies aiguës (Du) :	
app. 4, 5, 6.....	190
Vents (Des) :	
184 et suiv.	
5-6.....	188
9.....	190
11.....	192

ARRIEN. Inde.

I, 3.....	200
IX, 9.	71
XV, 12.	159

BEROSÉ. Fragments.

29, 6-7	201
-------------------	-----

CEYSSORIV. De die natali.

VI	135
--------------	-----

CTÉSIAS. Persica.

6	201
30 et 42	205

ELSÈBE.

Préparation évangélique.

XI, 3, 8.....	209
---------------	-----

HÉRONOTE.

I, 26-27.....	201
131.....	204
169.....	203
170.....	203
197.....	206
214.....	201
III, 38.....	207
99.....	207
111.....	214
125-137.....	204
IV, 44.....	201
204.....	204
VI, 20.....	203

JAMBLIQUE.

1^{ie} de Porphyre.

357.....	204
----------	-----

JESTIV.

*Epitoma historiarum
philippicarum.*

XV, 4, 12 et suiv. . .	199
------------------------	-----

Periple de la mer Erythrée.

6.....	110
--------	-----

PINDARÉ. Pythiques.

III, 91.....	33
--------------	----

PLINE. Naturalis historia.

VI, 19, 2.....	213
21.....	207, 213

STRABON. Géographie.

II, 1, 6.....	208
15.....	213
XI, 7, 3.....	213
XV, 1, 2-3.....	199
5.....	201
45 et 60.....	159
64.....	208
65 et 70.....	159

THÉOPHRASTE.

Des Sensations.

27.....	196
---------	-----

Timée de PLATON.

84 d-86 a..	191 et suiv.
45 bc.....	196
55 e-56 b.....	196
77.....	193
78.....	193
81 a 83 e.....	191
83.....	194
83 c-d.....	193
83 e-84 c.....	191
84 d.....	191

ΛΕΥΟΡΗΟΝ, Cyropédie.

VIII, 7, 3-38.....	201
--------------------	-----

INDEX (1)

abhiçôcana 106.
 abhidhanappadipikā 124.
 abhidruh 42.
 abhyātañe 100.
 ācarika 106.
 Achéménides 200 s.
 acimida 107.
 acipadā 107.
 ācoka 69.
 ācvin 2 s., 13, 15 s., 72 s.,
 cf. Nāsaiya.
 acēnopathies 91.
 adhimana 183.
 Aditi 77.
 Aditya 77.
 ādīp 185.
 agalā 43.
 Agastya 8, 13.
 Agattiyar 8.
 aganya 46.
 Agni 12, 48 s., 107, 135,
 142.
 Agniveṇa, *cya 2 s., 12 s.,
 173.
 Agniveṇatantra 12, 17.
 Ahura Mazdāh 34 s., 58 s.,
 62 s.
 āhāhika 97.
 āpiçara 59.
 āryaman 62.
 Airyema iṣyo 34 s.
 ajaka, ajakava 45.
 ajñātayakṣmā 83 s., 87 s.
 ākāça 21, 53.
 akṣata, akṣita 88.
 akṣatabhaiṣjya 88.
 ākṣepaka 181 s.
 akṣmayādrūh 42.
 alajī, alajī 101 s.
 Alcéméon 135, 196.
 Alexandre 158 s., 198 s.
 ālocaka 23, 197.
 ambī 46.
 Amaratāt 35.
 Amaṣa spanta 35.

āmivā 80.
 Amrapala (Sūtra sur l'avadā-
 na de) 8.
 amṛta 4, 36 s., 46.
 an 144.
 Anaximandre 203.
 Anaximène 169, 189.
 Anaxagore 135, 203.
 āreṇos 185.
 Anṣa 99.
 aigabbheda 90.
 aigajvara 90, 96.
 Ānra Manyu 34 s., 59 s.,
 62 s.
 antarikṣa 21.
 anyedyuka 97.
 aṣṣah 135.
 ap 21.
 apaci, apacit 91 s.
 Apam Napāt, Apam Napat
 50 s.
 āpana 23, 59, 142 s.
 āpasmara 181.
 āpatānaka 181.
 āpatantraka 182.
 Apollonide de Cos 205.
 Apollonius de Tyane 110 s.
 āpiā 106.
 Aranyaka 68, 128.
 ārkila 182.
 Ārṣi Sura Anāhita 61.
 Aristobule 199.
 Aristote 61, 185, 195.
 Aristoxène de Tarente
 209 s.
 arka 73.
 arita 76.
 Artaxerxès 205.
 Arthaçāstra 19, 17.
 arundhattī 110 s.
 arus 111.
 Āryaman 34.
 āṣa 42, 56, 76.
 Asānkar 11.
 āśavan 56, 59.

āsrāva 101.
 āsravabbhecca 140.
 aṣṭāṅga 1.
 Āstāṅgahidagasanipitā 11 et
 passim.
 Āstāṅgasaṃgraha 11 et pas-
 sim.
 Astankar 11.
 astlu 22, 134.
 astlinramsa 98 s.
 āstlime 82.
 Asura 19, 59.
 āsurya 59.
 ātāñcana, ātāñka 100.
 ātar 47 s.
 Atharvaveda (datation) 71.
 atman 52, 54 s., 151, 210.
 āṭṭya 36 s.
 Atreya (bhikṣu) 8.
 Atreya le Noir 171.
 Atreya Punarvasu 2 s., 12,
 162 s.
 Atreyi 17.
 Atri 52.
 atrin 80.
 audumbara 181.
 āupadhenava 2.
 āurabhira 2.
 āvabahuḥ 183.
 Āurveda 1 s (doctrines),
 153 (rapports avec le Ve-
 da) et passim.
 Āyurvedadipika 17.
 āyurvedadṛṣṭi 4.
 āzavāka, āzavaka 45.
 āzi 46.
 Āzi Dahaka 36.
 Badiço Dhārmagaya 162.
 baḍḍaza 35.
 bahispavamana 15, 16.
 Bahlika 99 s., cf. Kāñhā-
 yana.
 bahuçruta 5.
 balāsa 90, 97 s., 137, 141.
 balāsaka 97.

(1) s. = et suivantes. — Voir pour les textes cités ou étudiés l'index spécial. Les termes anatomiques dont l'index se trouve pages 121-128 ne sont repris ici qu'autant qu'ils paraissent ailleurs dans le corps de l'ouvrage.

Barzôe 31.
Bénarès 9, cf. Kāçi.
barozisavah 49.
al-Béróni 10, 15, 18.
Bhagavatapurāṇa 69.
Bharadvāja 2 s., 12 s., 22.
Bharadvaja 7, 20.
Bhava 99.
Bhela, *Bhelasaphitā* 1, 2 s., 151, 170 s.
bhesajā 35.
Bhi-aj 35.
bhi-aj 72 s.
bhrājaka 23.
bhrunahan 80.
bhūridhāyas 147.
bile cf. patta.
Bimbisara 7.
bisa, bisavartma 91.
al-Bory 51.
Bower (*manuscrit*) 32.
Brahman 1 s., 211.
brahman 35.
Brahmanaspati 34.
Brāhmaṇa 21, 67 s., 72 (dotation), 128, 151 s.
Brahmāṇḍapurāṇa 70.
Buddha 7 s., 68.
ṣabda 166.
ṣakuna, ṣakuni, ṣakuni 81.
Cakradatta, Cakrapāni, Cakrapānidatta 17, 32, 162.
cal 59.
ṣamana 158.
ṣambara 28.
Candragupta 69 s., 158, 199, 209.
car, car 59.
cara 13, 16 s.
carā 111 s.
Caraka 1 s., 12 s., *passim*.
Caraka (école védique) 12, 15.
carakasautrāmanī 17.
carman 139.
Ātapathabrāhmaṇa 9, 16, 71, 154, 157 s., 197.
Cātavāhana 10.
catutthaka 97.
Cesa 17 s.
celanā 21.
Chronos 61.
cikitsya 94.
cilājatu 29.
cīmidā 107.
cinnamome 214.

*cipada 107.
cira 132.
cīrakkī 101.
cīrāmaya 101.
citya 119.
Civa 2, 99.
Civadāsasena 181.
Civarāma 18.
cīśman 22 s., 97 s., 141, 154.
cipada 107.
consumption cf. yak-mā.
cośa 83.
cī 106.
cramanes 159.
Cresus 202 s.
Cūtavid 6.
cūkra 22, 134.
Ctésias 205.
cula 101, 106.
cus, cūma 140.
cūtra 104.
Cjavana, Cjavāna 74.
Cyrus 200 s.
dadru, dadruka 44.
daxma 41.
Dalhana 9, 11 et *passim*.
Damaskios 61.
Dāmdat nask 64.
dandapatānaka 181.
daragudāyanh 46.
Darila 107.
Darius 200 s.
dāstī 99.
Démocrite 135.
Dēmokédès 204 s.
Denkart 31, 33, 65.
devabhi-aj 73.
dhā 111.
dham 129.
dhāman 79.
dhamana 139.
dhāmāni, dhamanī 129 s.
Dhanurveda 12.
dhanuḥstambha 181.
Dhānavānta 4.
Dhanvantari 2 s., 12 s., 174 s.
dharma 79.
dharmaśāstra 156.
dharma 59, 79.
dhātu 22, cf. tridhātu.
Diogène d'Apollonie 189 s.
divinités (caractère équivoque des) 37 s., 42, 56, 75, 107.

Divodāsa 2 s., 12 s.
dośa 22 s., cf. tridośa.
Dṛṇhabala 9, 168.
drigu 47.
Drona 13.
drug, druḥ, druj 39 s., 42.
druka 44.
du-ikā 105.
dvityaka 97.
eaux 46 s.
Empédocle 135, 189.
épilepsie 185, 187, cf. apasmāra.
érysipèle 90.
Eudème de Rhodes 61, 62.
feu 47 s., cf. Agni.
fièvres 96 s., cf. jvara.
Fou fa tsang yin yuan tchouan 14.
śaṣṭa 59.
gada, gaḍa 43.
gaṇaśāstra 160.
Galien 193.
galuntā 106.
Gandhāri 99.
Ganeśa 38.
gaokarana 35.
Gaḍa Ahunavāiti 65.
Gayadasa 174 s.
Gayō-marātan 64.
glau 106.
Gopurarakṣita 2.
graha 81, 86.
grāhi 36 s., 81.
granthi 91.
grdhraśi 183.
grhyasutra 71.
grīvā 118 s.
guggulu, gulgulu 109.
gulika 32.
gūn pa 44.
gymnosophistes 208 s.
haoma 35 s., 47.
harimān 89.
bāriṇī 133.
Hārta 2, 12.
Hārtaśaphitā 12, 79, 85.
Hastyāyurveda 160.
Haurvatāt 35.
Hékate de Milet 203.
Héraclite 169, 203.
Himavant 9.
Hippocrate (collection hippocratique) 14, 184 s.
hirā 129 s.

Hittites 75.
 Hiuang tsang 10, 15.
 hrdayāmaya 90.
 hrōga 90.
 hrōtā 89.
 hrudu 96 s.
 Hūpāram nask 31.
 hydrothérapie 28.
 ija 195.
 iyyābhā 4.
 iṣṣ 193.
 Iudara 75.
 Iudra 2 s., 17, 20, 75, 135.
 jabh 106.
 Jahi 39.
 jaini 39.
 jalabhesaja 109.
 jalasa 109.
 Jalpakalpataru 162.
 jambha, Jambha 106.
 Jātru 119.
 Jātukarṇa 2.
 jaunisso 89.
 Jaja 88.
 jāyānya, jāyanya 39, 88 s.
 Jivaka 7.
 Jvara 96, 100.
 Jyōtīpavedāṅga 69.
 Kaccaputa 10.
 Kaccū 44.
 Kāci 2, 5, 9.
 Kailāsa 9.
 kakāṭikā 119.
 kalā 164 s.
 Kalatiai 207.
 Kalilagh et Damnagh 69.
 kalāyakhāṇja 183.
 Kāmpilya 8.
 Kaniṅka 10, 13 s., 17.
 K'ang, K'ang-liu 32.
 Kankah 32.
 Kāṅkāyana bāhlikabhīṣaj 32, 162 s.
 kapha 22, 46, 91, 97 s.
 Kapisthalakāṣasamhitā 15.
 Karavīrya 2.
 kārṇaṇḍa 90, 101, 183.
 kāsikā 97.
 kasvi(?) 44.
 kaswo 44.
 kathēnothéisme 52.
 Kātyāyana 20, 197.
 Kauṣikasūtra 32 et passim.
 lavaca 115.
 Keçava 99.
 kharju 45.

kharo-lhi 201.
 khyi rño 44.
 kikasā, kikasā 88.
 kilāsa - 102 s.
 Kidā al Fihrist 11.
 Klu'isgrub 18.
 Ko-hong 10.
 kopana 158.
 Koutcha 11.
 kravyād 107.
 kṛlālikā 119.
 krodha 75.
 kro-tuka, ċiras 183.
 Kṛṣṇātreya 170.
 kṛudh 75.
 Kṣārapāni 2.
 Kṣātra vairya 35.
 kṣaya 83.
 kṣetriyā 93 s.
 kṣipta, kṣiptacitta 141.
 Kuṣa Sankṛtyāyana 159.
 Kumāraçiraṇ Bharadvāja 162 s.
 kumbhika 104 s.
 kuṭha 44, 95, 103.
 lāk, lakhā, lakk 110.
 laxos 110.
 lākā 110 s.
 lalata 119.
 lēpre 82, 95, 103.
 liṅga 180.
 lobita 134.
 lomaçavakana 110.
 loman 110.
 lus ihod 99.
 lymphangite 90.
 madana 114.
 madhumeha 136.
 madhupa 16.
 Magadha 70, 99.
 Mahābhāṣya 17 s.
 Mahāvīrya 99.
 Mahāvīryapatti 44.
 Mahāyāna 19.
 Mahudhara 3.
 majjā 22.
 majjan 134.
 māṃsa 22, 134.
 mana 34.
 mandala 196.
 mantra, mānta 34.
 mantra spouta 33, 62 s.
 Manu 3.
 Manusmṛti 16.
 manyāstambha 182.
 Mārici 164 s., 169.

marman 121, 133.
 mātā 46.
 Matarigvan 55.
 mātrkā 81.
 Matayapurāṇa 70.
 Maurya 69.
 medas 22, 134.
 Mégasthène 71, 159 s., 199 s.
 meha 136.
 Ménon 185.
 Mitanni 75.
 Mitra 34, 42.
 modaka 32.
 Mohanjo-Daro 27 s.
 mṛ 133.
 mṛ 37.
 Mōjavant, Muñjavant 99, 100.
 mukhya (prāna) 147, 158.
 Musicāniens 159.
 nāda 129.
 nāḍi 129.
 nāḍisveda 129.
 Naga 19 s.
 Nāgārjuna 9 s., 12 s., 18 s.
 nakṣatra 84 s.
 nālī 129.
 Namuci 3.
 Nanda 70.
 napāt 50, 51.
 Nāsalya 72, 75, cf. Aevin.
 Nasu 39 s.
 navayara 96.
 Néarque 159, 199.
 Neryosengh 46 s.
 Nestoriens (école des Guodé-šapuhr) 32.
 včpov 192.
 Nibandhasamgraha 9, 174.
 nidana 23.
 niḥçvāsa 145.
 nirala 106.
 Nirrti 80 s., 94.
 Nityanātha 10.
 Nyaya 166.
 Nyāyacandrikā 174 s.
 Nyāyavaṇṇika 196.
 oedeme de la gorge 97.
 ojas 22, 135 s., 154.
 Onésierite 199, 208.
 oṣadhīstuti 35.
 pācaka 23.
 pādadhā 183.
 pādaharsa 183.
 Padaioi 207.

pairikā 39, 63.
 Pālakāpya 160.
 palāta 102 s.
 pāmā 44.
 pāman 43 s., 97.
 pāñśhāntika 53.
 Pañcāla 8.
 Pañcatantra 31.
 pañgu 183.
 Pānini 2, 19, 20, 71.
 Pao-p'ou-tseu 10.
 Paraçara 2.
 paraksetra, triya 94.
 pārçvaka 118.
 Pariksit 70 s.
 Parménide 135.
 parukramasā 98 s.
 parvani 102.
 pat 108.
 Patañjala 18.
 Patañjali 17 s. "caritra 18.
 patay 108.
 Patrocle 207 s.
 paundarika 64.
 Pauskalavata 2.
 peché (et maladie) 76.
 πέρας 211 s.
 peri 39.
 Phanibhāya 19.
 Πλάτων 187, 191.
 Philostrate 210 s.
 phlyetène 102.
 pidaka 101.
 piñgala 8.
 piñgalā 195.
 Pin kia-lo 8.
 pippali, pippali 141, 212.
 pitta 22, 137.
 pituite cf. fiesma et kapha.
 pneumonia 190, 191.
 poivre 211 s., cf. pippali.
 Prājāpati 2, 84 s.
 pralaya 103.
 prāli 102.
 pramāna 166.
 prameha 101.
 prāna 22, 54 s., 59, 65, 141 s.
 prānāpanau 142, 145.
 pratissamkarta 9.
 prōtiti 183.
 pratyakṣa 185.
 pratyāmayā 101.
 Punarvasu 6, 20.
 Purāṇa 69 s., 87.
 puruṣa, Puruṣa 53, 130.

Pūyamitra 18.
 Pythagore 197.
 rajani 102, 109.
 rajayakṣma 83 s.
 rakās 39, 80 s., 107 s.
 rakasa 39.
 rakta 22.
 raktapitta 23, 194.
 Ramabhadra Dikṣita 18.
 Rāman 56 s.
 rāmāyana 92.
 Ram Yait 58, 62 s.
 rañjala 23.
 rasa 22 s., 132, 134 s., 154.
 Rasaratnakara 10.
 rasavāna 10.
 Ravana 38, 42.
 Regeda (datation) 68 s.
 Rohini 84 s.
 rta 49, 52, 56, 76 s.
 rtu 78.
 Rūdra 75 s.
 sābar 28.
 sādha 23.
 Saka 18.
 Sāmareḍa 71.
 samāna 23, 142.
 sambar 28.
 samphita 1, 20, 67, 128, *passim*.
 Sāmkhya 21, 166, 178.
 saṁskandha 106.
 Saṁyuktaratnapīṭakasastra 14.
 sannipāta 23, 158.
 Sarasvati 3, 17.
 sarga 55.
 saumya 135 s.
 sautrāmāṇi 3, 17, 73.
 Selencus 69, 207, 209.
 sirā 131 s.
 skandha 130.
 skandha, skandhas 118 s.
 Skylas 204 s., 214.
 snāna 28.
 soma 35 s., 47, 51, 64, 135, 145.
 Somarāja 83 s.
 somia 135.
 Soranus d'Éphèse 14.
 spāṇika 49.
 Sraoṣa 23.
 sresthāṅga, "iva 99.
 stotes 131.

stana 118.
 Subbūluliuma 75.
 Sugruta 1 s., 9 s., 100 s. *et passim*.
 sugruta 6.
 Suidas 204.
 Sūrya 2, 54 s., 89.
 Suryā 84, 144.
 Sūryasiddhānta III.
 susumnā 195.
 Sūtra 68 (datation), 72, 128; bouddhiques : 168.
 sutrasthāna 169 *et passim*.
 Svayambhu 2.
 sveda 28.
 taijasa 135.
 Taittiriya 15 s.
 tak 100.
 Talkasila 8.
 takmān 96 s.
 Takasila 8.
 tañk 100.
 Tantra 2, 130, 195 s.
 Taxila 8, 9.
 Tehe-lo, Tehe-lo-kia 13.
 tejasa 21, 22, 135.
 tejabhāta 135.
 Tersiyar 8.
 tétanos 181, 192.
 Thales 169, 203.
 Thraetona 36.
 thita 35 s.
 thāṣa 56 s., 61 s.
 Topos 61.
 Traitana 36.
 tridhātu 29, 139 s.
 tridoṣa 22, 140 s., 154, 157.
 Trita Aplya 36 s.
 Trīdā cf. Trita.
 trītyaka 97.
 Tsa-pao-tang-king 14.
 tūṇi 183.
 ucchvāsa 145.
 udāna 22, 142 s.
 udyugā 106.
 upadeça 166.
 Upamanyu 73.
 upāṅga 1.
 Upaniṣad 21, 67, 146, 151, 195.
 upāstha 84.
 upaveda 1.
 Uruwana 75.
 urvāśikṣa 48.
 Uttaratantra 11 *et passim*.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages.
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I. — La médecine classique indienne : l'Āyurveda	1
<i>Les légendes des origines de l'Āyurveda</i>	2
<i>La tradition du texte de la Suçrutasamhitā</i>	9
<i>La tradition du texte de 'a Carakasamhitā</i>	12
Les doctrines essentielles des textes āyurvédiques.....	20
CHAPITRE II. — Les données médicales pré-aryennes et indo-iraniennes.	27
1. <i>Les premières données</i>	27
2. <i>Les données indo-iraniennes</i> ..	29
<i>Les Eaux</i>	46
<i>Le Feu</i>	47
<i>L'association du feu et des eaux</i>	50
<i>Le Vent</i>	51
CHAPITRE III. — Les données des samhitā védiques sur la pathologie...	67
<i>Rôle médical des divinités</i>	72
<i>Varuna. Pêché et maladie</i>	76
<i>Les diverses maladies</i>	81
<i>Les imprégnations morbides profondes</i>	93
<i>Les fièvres</i>	96
<i>Phénomènes morbides isolés</i>	101
<i>Démon et avortement</i>	107
<i>La thérapeutique</i>	109
CHAPITRE IV. — Les données des samhitā védiques sur l'anatomie.....	117
<i>Nomenclature anatomique des samhitā védiques</i>	121
CHAPITRE V. — Les données des samhitā védiques sur la physiologie...	139
CHAPITRE VI. — Veda et Āyurveda.....	153
CHAPITRE VII. — La théorie āyurvédique du vent et le pneumatisme grec.....	161

	Pages
CHAPITRE VIII. — Le <i>Timée</i> de Platon et la médecine indienne.....	191
CHAPITRE IX. — Les communications de la Grèce et de l'Inde avant Alexandre	199
INDEX des textes cités ou étudiés.....	217
INDEX.....	223
TABLE DES MATIÈRES.....	229